بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبه ثقتي

في الظنة واعتبارها وتفصيل الكلام على وجه يكشف اللثام عن وجه المرام يستدعي رسم
مقدمة فنقول المكلف اما ان يكون ملتفتا ومستشعرا بالتكليف او لا يكون بل هو ذاهل او لاغ
فانه في هذه الحالة معذور على ما تقتضيه القواعد العدلية لكنه بالنسبة الى الاحكام التكليفية
واما الاحكام الوضعية فتفصيل الكلام فيها له محل آخر والاول اما ان يكون شاكا او ظانا او قاطعا
لان المدرك لما يدركه بحيث لا يحتمل الخلاف في نفسه من حيث هو مدرك والآخر على وجه
يحتمله فمن يحتمل احتمالا مرجوحا وآخر احتمالا مساويا والاول هو الادراك العلمي وينقسم باقسامه
المعهودة من التقليد واليقين والجهل المركب والثاني هو الادراك الظني ويختلف باختلاف مراتبه شدة
وضعفا والثالث هو الشك وقد يسمى غير الاول به الا انه خلاف المعهود ثم انه لا شك في عدم اعتبار الشك
وكفاك شاهدا نفي الشك فيه وان ابيت عن ذلك فنقول انه لو كان حجة ومعتبرا لزم الترجيح من غير
مرجح اذ لا معنى باعتباره الا ان الشيء بمجرد كونه مشكوكا يحكم فيه باحد طرفي الشك وهو المراد من اللازم
كما لا يخفى الا ان المكلف في حالة الشك لا يخلو عن احد الاصول الاربعة من البراءة والاشتغال والاستصحاب
والتخيير بحسب اختلاف احواله من الشك في التكليف او في المكلف به او وجود الحالة السابقة
وليس ذلك من جهة اعتبار الشك بل هو موضوع لتلك الاحكام والمتكفل لبيان هذه الاصول
ومواردها مباحث الادلة العقلية واما الظن فعقد الباب فيه وسيجيء تحقيق القول فيه بما
لا مزيد عليه واما العلم فلا ريب انه على تقدير لا مجال للشك في وجوب العمل به واعتباره كما يدل
عليه نفي الريب عنه بل هو معتبر بنفسه ودليل اعتباره ليس خارجا عن نفسه بل لا يحتاج الى دليل

دليل اذ هو مع افادة الظن لا يغني من جوع لاستلزامه اثبات الاخص بالاخس ومع افادة العلم
يدور او يتسلسل فلا بد من الانتهاء الى دليل هو حجة بنفسه وهو المطلوب ومعنى حجيته انه لا حجة
على العامل معه لا انه حجة وواسطة في اثبات آثار متعلقة عليه كما هو الشأن في غيره من الحجج الاصطلاحية
ففي اطلاق الحجة عليه مسامحة وتوضيح ذلك ان الحجة في مصطلح اهل العلم على ما هو المبين في علم الميزان
ما يقع وسطا لاثبات احكام الموضوعات من المجهولات لها ويكشف منها آثارها المترتبة عليها
في القضايا المطلوبة والنتائج كما يظهر ذلك بالرجوع الى البرهان السائر على السنتهم في اثبات حدوث
العالم فان المتغير هو الحجة والواسطة في اثبات الحدوث الاكبر للعالم الاصغر ففي الحقيقة تسمية
البرهان حجة انما هي لاجل اشتماله عليها ويكشف عن ذلك ايضا بعد التحليل مضرادفا العلم
بحدوث العالم انما يستند الى العلم بالتغير فهو من حيث انه متغير حادث لا ان التغير طريق ومرآة
لحدوثه على ما لا يخفى اذ قد عرفت المراد من الحجة ظهر ان العلم ليس بهذه المثابة فان العلم مرآة وطريق
الى الواقع وليس واسطة في ترتب احكام متعلقة عليه بل هو آلة للوصول اليه وانما عند العالم فهما انه
السراج مثلا ليس واسطة لثبوت الاحكام الواقعية الثابتة بواسطة عللها الواقعية للاشياء المختفية
لعارض الظلمة ولا لاثباتها لها بل به يمكن الوصول الى تلك الآثار الثابتة لها فكذا العلم ليس واسطة
في ثبوت آثار المعلوم له ولا في اثباتها له فلو ترتب حكم من الاحكام على المعلوم لو طالبنا احد بدليل
لا يصح تعليله بالعلم فلا بد من بيان ما هو المستند في ترتب ذلك الحكم على المعلوم من جعل جاعل
كان في الاحكام الجعلية وغيره في غيرها كما يظهر ذلك عند ملاحظة قولك البول نجس فان النجاسة
لا يترتب على العلم بها استنادها الى جعل الشارع مثلا فهو من حيث عللها الواقعية يخرج من حيث
انه معلوم كما هو الشأن في الواسطة العلمية وليس سائر الامارات الظنية مثل فتوى المجتهد والاستصحاب
والخبر كذلك فانها اوساط في الادلة التي يستدل بها على اثبات الآثار على متعلقاتها كما ترى في
قولك صلاة الجمعة واجبة لانها ما اخبر العادل بوجوبه ... من حيث انها قد اخبر العادل بوجوبها
واجبة وهكذا سائر الامارات من ظن المجتهد وغيره فانه يقال هذا ما ادى اليه ظني وكل ما ادى

اليه ظني فهو حكم الله في حقي فالموضوع في النتيجة من حيث كونه مظنونا صار موضوعا لمحمولها وكذا يقال
في الاستصحاب هذا مما علمنا طهارته قبل وكلما علمنا طهارته قبل فلا بد من اجراء احكام الطهارة عليه فهذا
مما لا بد من اجراء احكام الطهارة عليه فالاستصحاب واسطة في اثبات احكام المستصحب له وترتب اثاره
عليه واما ما لم يرد دليل على اعتبار الاستصحاب او خبر الواحد او غيرهما لا يصح الاستدلال بها فظهر الفرق
بين العلم وسائر الامارات فانها اوساط ومجرى دونه وكذا فرق ذلك ان دلالة شيء على شيء لا بد ان يكون
بواسطة ملازمة بينهما من العلية لاحد الطرفين للاخر او اشتراكهما في علة ثالثة وان كانت العلية
تعبدية شرعية لا عقلية كما في الامارات التي ثبتت حجيتها بالشرع ولا ملازمة بين العلم ومعلومه كيف
وهو متاخر عنه زمانا والاثار المترتبة على المعلوم وان كانت متاخرة عنه ذاتا وفي النفس المرتبة الا انها
مقارنة للمعلوم زمانا لعدم الانفكاك بينهما فانها مجعولات بجعل محمولة للزوم معلوم ولا يتعقل تاثير
العلم المتاخر بحسب الزمان في المتقدم بحسب الذات ضرورة استلزامه وجود الشيء قبل وجوده وهو محال لا تقيا
فعلى ما ذكرت لا يجوز ان يكون الظن واسطة ايضا فانه متاخر عن المظنون وتابع له فتاثيره المتاخر في
المتقدم كما قررت يوجب تقديم المتاخر قلت لانا نقول ان الظن تابع للحكم في نفس الامر وهو ليس واسطة
في اثباته الحكم الظاهري وهو متاخر عنه فلا محذور وتوضيحه ان هناك قضيتين احدهما ان الخمر
نجس والظن في هذه القضية كالعلم تابع وثانيهما القضية الكلية القائلة بان كل ظن حجة مكمل له
لبيان النجاسة الظنية فلا شك في تاخر الحكم المستفاد منها عن الظن فلا يلزم المحذور ان قلت مثل
ذلك فنقول بعينه في العلم فان ما لا يتوقف عليه العلم هو نفس الحكم الواقعي المدلول عليه بقولنا الخمر
نجس وما يتوقف حصوله على حصول العلم هو القضية الكلية القائلة بان العلم حجة مستتبعة لبيان
النجاسة المعلومة فالقضيتان متغايرتان لتغاير طرفيهما فان الموضوع والمحمول في الاولى غيرهما في الثانية
قلت نعم الا ان القضية الثانية لا تغاير الاولى فان العلم بالحكم الواقعي هو العلم بنجاسة الخمر المعلوم
الواقعي عين الواقع وان شئت زيادة توضيح فاعلم ان العلم في القضية ما انه يؤخذ حد الحكم والادراك
التصديقي كما في قولنا زيد قائم علما فانا قيدنا الحكم بالقيام على زيد بكونه علميا دفعا لاحتمال ان يكون

التصديق بقيام زيد ظنيا مثلا وقد يؤخذ جزء الموضوع او محمول فهو كنفس الموضوع او المحمول
ولا يكون مراتا وآلة لملاحظة حال المحمول ثابتا للموضوع والقضية القائلة بان كل ما هو معلوم الخمرية
فهو نجس مثلا لا يعني بها ما يراد بها ثبوت المحمول للموضوع ثبوتا علميا ولا مدخل للعلم في الموضوع فانه قيد الحكم فالموضوع
والمحمول في القضيتين ليسا متغايرين كما هو مبني الاعتراض وذلك نظير ما لو علمنا الانسان حيوانا دائما
فالدوام في القضية ملاحظة للنسبة فلو جعلناه جزء المحمول لم يصح وهذا هو منشأ الغلط في المقام من
اخذ ما هو قيد الحكم او جهة للنسبة جزءا للموضوع والمحمول ولا يجري مثل هذا الكلام في الظن حيث
ان جريان تلك الاحكام في العلم انما هو من جهة عدم الحاجة في جعل العلم طريقا للواقع بخلاف الظن فانه
محتاج الى جعله طريقا ويتبعه احكام ظاهرية بها يصير الظن واسطة في اثباتها كما عرفت في الامثلة
المذكورة ولا يبقى هذا ايضا قبض ما تقدم في بعض المباحث لمخالفة من عدم الاجزاء بالامر الظاهري اذا انكشف
الخلاف حيث ان الظن على هذا التقدير حكم ثانوي جعل في مرحلة الظاهر بدلا عن الواقع وظاهر ان البدل
يكفي وجوده في محله عن المبدل منه لانا نقول البدل يكفي وجوده عن المبدل منه فيما لو كان في عرض
المبدل منه كما في خصال الكفارة فان العتق فيه مصلحة تكافئ مصلحة الصوم مثلا واما فيما لو كان
مرتبا على المبدل منه وكان جعله من جهة عدم الوصول الى المبدل منه ففي المعلوم عدم كفاية البدل
عن المبدل منه فيما لو انكشف الخلاف فلا تنافي بين المقامين للفرق الظاهر بين ان يكون المجعول في
مرحلة بدلا منه في مرحلة اخرى وبين ان يكون المجعول بدلا عنه في مورد كما هو كذلك في الخصال فلم
انه قد ظهر بما تقدم ان العلم له حالات ثلثة احدها ان يكون طريقا للوصول الى متعلقه كما في
العلم بنجاسة الثاني ثالث ان يكون موضوعا او جزء موضوع للاثار الشرعية او العقلية الخارجة
عن متعلقه فهو بالنسبة الى متعلقه ايضا طريقي وموضوعيته بملاحظة الاثار المترتبة عليه شرعا
او عقلا فمن امثلة الاول الثواب والعقاب المترتبات على نفس العلم في صورتي التجري والانقياد
او نفس الموضوع جزء
فان من اعتقد وعلم بوجوب شيء يجب عليه الاتيان بالواجب المعتقد انقيادا وكذا فيما علم حرمته
فالاتيان به يحرم للتجري فان الشارع قد جعل العلم موضوعا لترتب الثواب والعقاب في صورة الاتيان

عما يعتقد وجوبه والاحتراز عما يعلم حرمته او ترك الواجب وفعل المحرم المعلومين وان لم يكن هو في الواقع
وكذا مما يترتب على نفس العلم شرعا جواز الافتاء بالمعلوم ولو بالمعنى الشامل للظن المعلوم حجيته بالخصوص
كاخبار الاحاد على القول به فانه لا يجوز شرعا فيما اذا لم يعلم ومن امثلة الثاني العلم بالحكم الواقعي عند الائمة
والامتثال او المخالفة فالعقل يستقل بادراك الثواب والعقاب المترتبين على العلم في الصورة المفروضة
فالعلم في المقام جزء موضوع عقلي للاثار المترتبة عليه مثل ان الظن ايضا قد يعتبر موضوعا لترتيب اثار شرعية
ومن امثلته جواز التيمم عند حصول الظن الغالب على عدم وجود الماء ولذا لا يصح التعويل على اصالة عدم
الماء اذ المدار شرعا في الجواز وعدمه على الظن وعدمه والاصل المذكور لا ينهض باثباته نعم لو كان
مرتبا على عدم الماء فله وجه في وجه هو كالعلم على ما عرفت طريقيته لمتعلقه ولا يتعقل الموضوعية
بالنسبة اليه وموضوع بالنسبة الى الاحكام المترتبة عليه فلا معنى لطريقيته بالنسبة اليهما كما لا يخفى
ثم انه لا فرق في اعتبار العلم اذا كان طريقيا بين افراد العالم والمعلوم فكل علم عقلي او شرعي من كل عالم تعلق (بين افراد العلم و)
او تعلق باي شيء من اصلي او فرعي حجة بنفسه لا تحتاج الى جعل الحجية بجعل بذاته والذاتي لا يختلف ولا
يتخلف كما يشهد به الوجدان فضلا على ما هو المعروف في محله من البرهان وكذلك يختلف فيما اذا كان موضوعا
لحكم اذ المناط في عمومه وخصوصه هو جعل الجاعل فربما يجعله تاما كما اذا كان الجاعل هو العقل او الشرع
وربما يجعله خاصا كالعلم الحاصل من الاحساس مثلا من عالم خاص كالمجتهد مثلا في مورد خاص كالنفقة
مثلا وربما يجعل موضوع الحكم ما يكشف عن الواقع سواء كان ظنيا او علميا وبالجملة فالجاعل بحسب اختلاف
الاغراض يختلف جعله والمدار في تعيين عموما وخصوصا على الدليل الدال على موضوعيته ان عاما
فعام وان خاصا فخاص ثم العلم لو كان طريقيا يقوم مقامه سائر الامارات الشرعية التي جعلها الشارع
بمنزلة الواقع فكان العلم طريقي وجداني فالاستصحاب ايضا في محله ومجراه طريق شرعي وان اعتبر العلم
موضوعا فتارة يعتبر على وجه يكون لوصف العلم مدخل فيه واخرى على وجه عام لا مدخل لخصوص
وصف العلم القائم بالنفس فيه فعلى الاول لا يصح قيام دليل غير علمي مقامه لانتفاء موضوع الحكم على
تقديره وعلى الثاني يصح ونظير الثمرة فيهما لو نذر شخص على تقدير علمه بحياة زيد اعطاء درهم فعلى

فعلى الاول لا يجب عليه التصدق لو علمه بالاستصحاب او قامت له البينة مع انتفاء العلم حقيقة في
الصورتين كما انه لا يجب عليه التصدق فيما لو اعتبر العلم خاصا كالحاصل من الابصار على تقدير عدمه
وعلى الثاني يجب عليه التصدق في الصورة المذكورة لحصول موضوع الحكم على تقديره فالمعيار في التمييز
بين الموضوعات المترتبة عليها الاثار الشرعية هو الدليل فلا بد من الرجوع اليه في تمييزها وقد يشك في
كون العلم طريقيا او موضوعا بواسطة اشتباه جهة القضية بموضوعها على ما اشرنا اليه وعلى تقدير
كونه موضوعا فانه موضوع على الوجه الاول او على الوجه الثاني فكثيرا ما يقع لفظ العلم واليقين
في الدليل الذي يدل على الحكم الشرعي فيتردد الامر بين ان يكون ذكر الشارع له هو من جهة تاكيده لحكم العقل
من كونه طريقا الى الواقع او من جهة اعتباره موضوعا وعلى تقديره لا يعلم الوجه في موضوعيته على
الاحتمالين المذكورين مثلا قد ورد في بعض اخبار الاستصحاب لفظ اليقين من قوله لا تنقض اليقين
اليقين بالشك وكذا ورد في بعض الروايات تعليق جواز الصلوة على الاستيقان دخول الوقت وكذا ورد
في بعض اخبار الشهادة على مثل هذا فاشهد او دع مشيرا به الى الشمس فربما يشتبه الامر بين اعتبار
العلم فيها على وجه الطريقية او على الوجه الموضوعية وعلى تقدير الثاني بين وجهيها والترجيح فيهما موكول
على نظر المجتهد فلا ينضبط والثمر بين الوجوه تظهر فيما عرفت من جواز التعدي الى سائر الامارات
ففي الشهادة لو قلنا بان اعتبار العلم انما هو من جهة خصوصية في نفس العلم طريقيا وموضوعا فلا
يجوز التعدي الى غيره فلا يجوز الشهادة بالاستصحاب ولا يجوز بالحدث اذ لعلها تختص بالحسيات
ولو قلنا بعدمه فهو مؤكد لحكم العقل فيجوز على تقديره الشهادة بالاستصحاب والحدث الى غير ذلك
من الثمرات على ما لا يخفى وينبغي التنبيه على امور الاول قد تقدم سابقا الحاجة ان العلم بوجوب شيء
او حرمته بمجرده يوجب الثواب والعقاب في صورتي الانقياد والتجري وان لم يكن ما علمه موافقا
لما في نفس الامر ومخالفا للواقع وقد يظهر من بعضهم خلاف ذلك مطلقا ومن بعض اخر التفصيل
بين ما اذا قطع بوجوب شيء محرم او بحرمة شيء واجب فقال بعدم ترتب الثواب والعقاب بينهما
اذا قطع بوجوب شيء مباح او حرمته فحكم بترتبه مستندا في ذلك الى تعارض مصلحة ترك التجري

مع المفسدة المترتبة على فعل الحرام فيما اذا علم بوجوب شيء محرم مثلا واما اذا لم يكن في الفعل مفسدة كأن
يكون مباحا او مكروها فلا معارض لمصلحة ترك التجري فيترتب الثواب ولعله سهو اذ لا ينبغي الفرق
المذكور بعد ما فرض من ان الاعتقاد يوجب مصلحة الوجود لمصلحة الفعلية الناشئة من اعتقاد
الوجوب في الفعل وحيث ان التكليف بالواقع بعد اعتقاد الخلاف ساقط فلا مفسدة في فعله فعلا
فلا يصلح معارضا وذلك ظاهر مما لا ستر عليه والتحقيق في المقام ان يقال انه لا ريب في عدم ترتب
الثواب والعقاب المترتبين على نفس العمل فعل الواجب والحرام الواقعيين في صورة الانقياد والتجري
اذ المفروض ترتبهما على الواجب والحرام الواقعيين وانتفائهما معلوم بالفرض ايضا كما انه لا ريب في حسن
فعل المنقاد عند العقلاء وعدهم في عداد المحسنين ومدحهم اياه لكشفه عندهم عن حسن سريرته وصفاء
طينته واستقباح فعل المتجري عندهم وذمهم مستكشفين بذلك عن سوء السريرة وخبث الباطن كيف وقد
استقر طريقتهم في التحسين والتقبيح فيما لو عزم على الفعل والترك اذا اعتقد وجوبه او حرمته ولا اشكال
فيه دائما وانما الشأن في ان الاتيان بفعل علم وجوبه علما غير مطابق للواقع من حيث كونه معلوما
هل يوجب فعله ثوابا او تركه عقابا ام لا وح يمكن منعه لعدم الدليل على ترتبه وانما المسلم منه هو ما
عرفت من المدح والذم والتحسين والتقبيح وقد يستدل للقول بحرمة التجري الى تساوي فاعل الحرام واقعا
وفاعل الحرام اعتقادا من كل جهة الا فيما ليس مقدورا للمكلف وهو مصادفة الواقع في الاول وعدمها
في الثاني وح فاما ان يتعلق العقاب بهما جميعا او بالاول دون الثاني والاول هو المطلوب والثاني
باطل لنا فانه لما تقرر عند العدلية من عدم جواز الظلم ويمكن الجواب عنه باختيار الشق الثاني ولا
يلزم فيما هو المقرر عندنا فان الاتيان بالمحرم الواقعي يستند الى اختياره فيصح العقاب عليه دون
الاخر لعدم صدور المحرم الواقعي منه وان كان مستندا الى امر خارج عن ارادته ونعم ما قيل بالفارسية
چگونه شکر این نعمت گذارم   که دست مردم آزاری ندارم   فان عدم القدرة ايضا نوع من العصمة وعلى
مثل هذا الوجه يبتني في الجواب عن الاشكال المشهور بينهم في ان للمصيب اجرين وللمخطي اجر واحد وقد
يجاب عن الاستدلال بوجه اخر بان اللازم على ذلك التقدير مساواتهما في كيفية العقاب وكميته بل اللازم

اللازم على هذا التقدير مساوات الغافل مع العازم كما لا يخفى مع ان فساد اللازم مما لا يكاد يخفى على اولي
العقول وقد اشعر بذلك مولانا امير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه المنقولة في نهج البلاغة ان الراضي بفعل
قوم كالداخل فيه معهم وعلى الداخل اثمان اثم العزم واثم الدخول اللهم الا ان يقال ان الاحتياط طريق
النجاة فيحسن الاحتياط بالفعل عند اعتقاد وجوبه وتركه في العكس الا انه لا يغني من جوع اذ غاية ما في
الباب اثبات الاستحباب وليس الكلام فيه وقد يستدل ايضا على حرمة التجري بانه على تقديريه فاستحقاق
الذم والعقاب مما لا ريب فيه كما يشهد به الوجدان واستقر بناء العقلاء عليه ايضا وفيه الكفاية
مضافا الى ما ورد في جملة من الاخبار الدالة على حرمة العزم على المعصية وفي النبوي منها ملعون
من هم بها والروايات الدالة على العفو عن العزم المحرم اذ العفو فرع الاستحقاق ففي المقام يثبت
الاستحقاق بطريق اولى وبعد الثبوت لا دليل على العفو فيه وهو كما ترى لا يقال ان المتجري لم يصدر
منه ما يزيد على العزم اذ المفروض عدم تحقق الحرام في فعله فاخبار العفو نافعة في المقام لانا نقول
مجرد عدم تحقق الحرام لا يكفي في عدم تحقق فعل منه غير العزم فانه يحتمل عدم ترتب العقاب
على تشبهه بالعاصي كما هو الوجه ايضا ولذلك ترى الشهيد ره في قد مع حكمه بالعفو في العزم
تنظر في المقام حيث قال فائدة لا تؤثر نية المعصية ذما ولا عقابا ما لم يتلبس بها وهو مما ثبت في
الاخبار العفو عنه ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تأثير هذه النية نظر
من انها لما تصادف المعصية فيه صارت كنية مجردة وهي غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاكه
الحرمة والجرأة على المعاصي قال وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب المباح متشبها بشارب المسكر
فعل حراما ولعله ليس بمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح قال ويتصور محل النظر في صور منها لو
وجد امرأة في منزل غيره فظنها اجنبية فاصابها فبان انها زوجته او امته ومنها لو وطئ زوجته
بظن انها حائض فبانت طاهرا ومنها لو هجم على طعام بيد غيره فاكل منه فتبين انه ملكه الاكل
ومنها لو ذبح شاة بظنها للغير بقصد العدوان فظهرت ملكيته ومنها اذا قتل نفسا بظنها معصوما
فبانت مهدورة وقد قال بعد ذلك افاده بانه قد قال بعض العامة يحكم بفسق متعاطي ذلك لدلالته

على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في الآخرة ما لم يتب عقاباً متوسطاً بين عقاب الكبيرة والصغيرة
وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب انتهى كلامه رفع مقامه فظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بالعقاب
على التجري لا يخلو عن قوة وكذا القول بترتب الثواب على المنقاد مضافاً الى الاخبار الواردة في التسامح فان
العامل بما بلغه لو كان مما يوجب الثواب وان لم يكن كما بلغه فالمعتقد على وجه لا يحتمل الخلاف لو اتى بما
اعتقده فهو اولى بان يثاب او يعاقب بقي الكلام في العزم على المعصية والطاعة والرضا بالمعصية والطاعة
اذا وقعا من الغير فنقول اما الروايات فهي ظاهرة في ان العزم ايضاً معصية فمنها ما مر آنفاً ومنها ما رواه
الكليني عن ابي هاشم قال قال ابو عبد الله ع انما خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان
لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابداً وانما خلد اهل الجنة في الجنة لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله ابداً
فبالنيات خلد هؤلاء وهؤلاء ومنها ما دل على ان المرء يجزى بعمله ان خيراً فخير وان شراً فشر الى
غير ذلك الا انها في ظواهر جملة من الاخبار الدالة على العفو فمنها ما ورد عن الفضل بن عثمان
المرادي سمع ابا عبد الله ع يقول فيه لم يهلك على الله بعد هن الا هالك يهم العبد بالحسنة فيعملها
فان هو لم يعملها كتب الله عز وجل له حسنة فان هو عملها كتب الله له عشراً ويهم بالسيئة ان يعملها فان لم يعملها
لم يكتب عليه شيء وان هو عملها اجل سبع ساعات الحديث ويمكن الجمع بان ما يتعلق باصول الدين
لا يغتفر فيه المعصية وما يتعلق بغيرها من الفرعيات يغتفر وبوجه آخر وهو ان القاصد للمعصية
لو نواها وكان تركها لاجل امر خارج عن قدرته كالموت ونحوه فلا يغتفر وان تركها باختياره يغتفر
ومنه يعلم الحال في قاصد الطاعة واما الرضا على فعل المعصية والطاعة فهو كما عرفت فيما نقلنا
عن نهج البلاغة فاله حال العاصي والمطيع ويؤيده بعض فقرات الزيارات مما نؤمن عنهم ع **الامر الثاني**
قد تقرر فيما تقدم ان العلم فيما لو كان طريقاً الى الواقع فهو حجة بنفسه لا يحتاج الى جعل بل هو مجعول
بنفسه فلا فرق بين افراد العلم ولا المعلوم الا انه قد يظهر من جماعة من اصحابنا المنتسب الى الاخبار
ما يخالف ذلك فقد قال امين الاخبارية في الفوائد المدنية في عداد ما استدل به على انحصار
الدليل فيما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين ع الدليل التاسع مبني على دقيقة

دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله وهي ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة هي قريبة
من الاحساس ومن هذا علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين
العلماء والخطأ في نتائج الافكار والسبب فيه ان الخطأ في الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطأ
في الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطأ من
جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب المادة المواد فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة
عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية
الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة
في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك
والسبب في ذلك ان القواعد هي عاصمة في الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة وليس في المنطق قاعدة
بها يعلم ان مادة داخلة في قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك ثم انه قد بعد
ما استظهر بوجوه من التأييد اورد على نفسه بانه لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات واستشهد
على ذلك بكثرة الاختلافات الشاهدة بين اهل الشرع في الاصوليين وفي الفروع الفقهية فاجاب عن
ذلك بقوله انما نشأ ذلك من ضم مقدمة باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية ومن الموضحات
لما ذكرناه انه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطأ في مادة الفكر ان المشائيين ادعوا البداهة
في ان تفريق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخص واحداث لشخصين آخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات
الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداماً للشخص الاول وانما انعدمت صفة من
صفاته وهو الاتصال ثم قال اذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم ع
فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم منه الى غير ذلك ما ذكرناه في تمام كلامه واستفاد من كلامه
عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من المحسوسات بل وفيما يقطع به
على سبيل البداهة اذا لم يكن محسوساً او قريباً من الحس اذا لم يكن مما توافقت عليه العقول وتسالمت
فيه الانظار وقد استحسنه في ذلك جماعة ممن تأخر عنه منهم السيد الجزائري في اوائل شرح التهذيب

بعد نقل كلام الامين بطوله قال تحقيق المقام يقتضي ما ذهب اليه ثم اورد على نفسه سؤالا لبيانه بعد
ما عزلت العقل عن الحكم في الاصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل فاجاب عنه بقوله اما
البديهيات فهي له وحده واما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده واما لو
تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى الحكم العقلي ثم فرع على هذا الدليل
فروعا كثيرة ومقتضى كلامه حجية العقل في البديهيات وعدمها في النظريات الا ان يعاضده حكم النقل
فيرد به على الاخير ان مراده من البديهي في المقام غير معلوم فان اراد به ما يكون كذلك بحسب معتقده
وان لم يكن كذلك عند غيره او لا يعلم حال الغير فيه فقد صرح فيما اختاره من التحقيق في كلام الامين
بعدم حجيته وان اراد به البديهي عند جميع العقلاء فهو مع انه العلم بتحققه متعذر غالبا الا بطريق الحدس
الذي هو ايضا من العلوم الضرورية التي حجيتها موقوفة على الاتفاق عليها فيما زعمه مدفوع بانه
ليس في اتفاق الكل على بداهته شيء مزية اختصاص في الحجية الا من جهة توافق الافهام والحدس بموافقته
للواقع على ما هو طريق الكشف في الاجماع وحصوله في العلوم العقلية ممنوع ولو سلم فليس اقوى من
سائر العلوم الضرورية فهو في عرض غيرها فلا يصح جعلها معيارا في حجية غيرها كما لا يخفى وقد
تبعه في ذلك المحقق البحراني في الحدائق حيث حكى عنه كلاما اورده في الانوار النعمانية يشبه كلامه
المتقدم فاستحسنه الا انه يظهر منه تفصيل اخر فيما صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وقال بالقضية
المشهورة في المقامين ثم نص على انه لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها
وقال لا سبيل اليها الا السماع عنهم لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها ثم قال نعم يبقى الكلام
بالنسبة الى ما يتوقف على التوقيف فافاد في ذلك بانه ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك
بديهيا ظاهر البداهة كقولهم الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به فان عارضه دليل عقلي
اخر فان تايد احدهما بنقل كان الترجيح للمؤيد بالدليل العقلي والا فلا اشكال وان عارضه دليل
نقلي فان تايد ذلك العقلي ايضا بنقلي كان الترجيح للعقلي الا ان هذا في الحقيقة تعارض في
النقليات والا فالترجيح للنقلي قال وفاقا للسيد المحدث المتقدم وخلافا للاكثر ثم قال بعد

بعد ذلك هذا بالنسبة الى العقلي بقول مطلق اما لو اريد به المعنى الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب
الاوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وان شذ وجوده بين الانام ففي ترجيح النقل عليه اشكال
انتهى كلامه ومواضع النظر فيه وفي سابقه مما لا يحصى اولا ان اراد ولزم عدم اعتبار العلم فيما لو قام
به من الموارد عدم حجيته مع كونه علما والمكلف عالما بحسب معتقده وان لم يكن كذلك في الواقع فلا شك في
كونه تكليفا بما لا يطاق وفساده مما نطق به الكتاب الكريم بل هو مذكور في عداد المسلمات بين
الشيعة والمعتزلة فلا مجال لانكاره فان التكليف بشيء فرع العلم بذلك الشيء ولا اقل من احتماله
والمفروض عدمه ايضا وان اراد وان بعد ملاحظة ما يعارضه من الدليل النقلي او ملاحظة
الاختلاف الواقع في العلوم العقلية فلا يبقى علما فبعد التنزل عن الصغرى ووجود الاختلاف في النقلي
ايضا بل هو خلاف ما هو المفروض في المقام وان اراد ان الدليل النقلي في محل تعارضه ايضا قطعي فهو
يستلزم اجتماع المتناقضين وان اراد عدم حجيته من جهة الاخبار الواردة عنهم ع في النهي عن الخوض
في العلوم العقلية فان بعد النهي لو لم يصادف الواقع فيجري عليه حكم المقصر ويعاقب نظرا الى ان
الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا وان كان ينافيه خطابا فلا نسلم ورود النهي عنهم ع في
ذلك بل قضية العمومات الامر بطلب العلم ولو بالصين خلاف ذلك لا يقال قد ورد في جملة من الاخبار
من ان دين الله تع لا يصاب بالعقول وان من دان الله تع بغير سماع الزمه الله تع يوم القيمة وان من
قام جميع ليله وصام جميع نهاره وحج جميع دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولي الله فيواليه
ويكون جميع اعماله بدلالته لم يكن له على الله تع حق ولا هو من اهل الايمان وان اناس
ابعد في دين الله من عول الرجال الى غير ذلك مضافا الى ان كثرة الاختلاف الواقعة في العلوم
العقلية المستندة الى الاختلاف في مراتب ادراكاتهم المنتهية الى اختلاف استعداداتهم وملكاتهم في فنون
الاكتساب يوجب اختلالا فيما هو صونه مطلوب وبقائه مرغوب لانا نقول اما الاخبار الواردة
في هذا المضمار فستعرف تحقيق القول فيها بما لا مزيد عليها واما حديث الاختلاف فهو لا يختلف في
المقامين فان اسباب الاختلاف لو لم يكن في العلوم النقلية اكثر كما هو كذلك ايضا كما يشاهد ذلك

في المسائل المرتبطة بالكتاب والسنة ومباحث التنبيه الى الادلة العقلية فذا اقل من تناولها الثاني ان
اراد وانى عدم حجية العقل عدم حجيته ولو كان بديهيا فالضرورة قاضية بخلافه وان اراد وانى عدم حجيته
ان كان نظريا فالضرورة قاضية ايضا بلزوم انتهائه الى ضروري دفعا للدور والتسلسل واحتمال عدم
كونه بديهيا في الواقع موجود فيما الخارجة من جهة البديهي ايضا واما ما يقال من عدم اعترافهم بمطلق
البديهي بالخصوص فيما تناولت فيه الانظار مردود بان النظري لابد وان ينتهي الى بديهي كما لا يخفى
الثالث انا نمنع على تقدير تماميته هو بعينه موجود في الادلة العقلية التي يستدل عليها بوجود
الصانع ولزوم ارسال الرسل وغير ذلك من الامور الاعتقادية التي يستعمل فيها البراهين
العقلية فانا لا نجد فرقا في الادلة المستندة اليها فيها وفيما يستند اليها في عدم جواز اجتماع الامر
والنهي مثلا ثم ان ما استشكل صاحب الحدائق من تعارض العقل الفطري والدليل النقلي على ما نقله
عنه في ذيل كلامه مما لا يعقل له وجه صحيح الا ان يرجع النزاع معه لفظيا كما لا يخفى ثم ان السيد الفاضل
شارح الوافية بعد ما سلم ادراك العقل ورد كلاما حاصله منع اناطة الاطاعة والعصيان بالواقع بل
المدار عليهما فيما لو اخبر به رسوله او واحد الائمة ع قال الا ترى ان من نام فرأى في نومه احدا من
اهل العصمة اخبر بحكم فقطع به لا يجب اطاعته وقد استند في ذلك بالاخبار المتقدمة والجواب ان ما
ادعاه من الاخبار مما يتحقق به موضوع الاطاعة والعصيان موقوف على الادلة ودليل الاطاعة والعصيان
على ذلك فلا ريب ان هذا من الاثار العقلية المترتبة على مطلق حكم الله الواقعي المعلوم على اي وجه
ولا يمكن فيه التخصيص بالنسبة الى افراد العلم او العالم على ما عرفت مع ان المفروض حصول القطع بان
المدرك هو حكم الله تعالى فلا يجامع احتمال حرمته الاخبار فيه لادائه الى خلاف الفرض المستلزم لاجتماع
النقيضين على ما لا يخفى فالاخبار الواردة في المقام على ما زعمه مخالف للقطع فلا بد من حملها
على ما لو تعاطوه في تلك الازمنة من استنباط الاحكام الشرعية من القياسات العامية مضافا
الى انه هو الظاهر من سياقها او سوح عدم نهوضها على النهي من طريقة الاستدلال بالبراهين
العقلية القطعية في استنباط الاحكام الشرعية مع ظهور معارضتها بالاخبار الدالة على حجية العقل

العقل كقوله ع به يثاب وبه يعاقب وقوله ع العقل ما عبد به الرحمن وقوله ع في رواية هشام بن الحكم
ان لله على الناس حجتين حجة في الظاهر وهي الرسل وحجة في الباطن وهو العقل سيما بعد اعتضادها بحكم
العقل خصوصا مع حمل الكل لها على ما عرفت وقد يقال في وجه الجمع بحمل الاخبار الناهية على
العقل الغير الصافي والامرة بالعقل الصافي وهو تحكم لا شاهد عليه والحاصل انه لا فرق في ترتب احكام
القطع عليه بين حصوله من دليل عقلي او نقلي سواء كانت تلك الاحكام مما قبل حصوله كوجوب تحصيله
في المطالب الاعتقادية او مقارنة لحصوله كاستحالة التكليف بخلافه او بعد حصوله كالاحكام المتعلقة
بالنجاسة والكفر والايمان والقضاء والاعادة الى غير ذلك فعلى مدعي الفرق كالاخباري اقامة دليل
بين في الفرق بينهما وتخصيص ما يدل على عدم الفرق مع امتناع تخصيصهما عقلا بل شرعا فانه من
بديهيات المعلومات ودعوى اصالة عدم الحجية في غير النقلي بعد ما مر من بداهة اعتبار العلم ظاهرة
الوهن بينة الفساد ثم انه يمكن ان يفصل في المقام بان يقال العلوم العقلية قسمان قسم يكون من طريق
المفاسد والمصالح التي هي علل للاحكام الشرعية عند العدلية كان يستدل على الحكم استنادا لما
مثل ما استدل به بعضهم في لزوم عدالة الولي للصغير بانه يقبح في حكمة الشارع تسليط من لا يبالي
على مال الطفل الذي لا يقدر على القيام بمصالحه ومفاسده وقسم ليس كذلك بل الاستدلال فيه كالاستدلال
على وجوب مقدمة الواجب وحرمة الضد فيقال بحرمة القسم الاول نظرا الى الاخبار الناهية عليه وبصحة
الثاني نظرا للاخبار الدالة على حجية العقل عليه والشاهد على ذلك دلالة سياقها عليه مضافا
الى تعارف الاستدلال اللمي في زمنهم ولا مانع من حملها على العقل القطعي نظرا الى جواز التكليف
بما لا يطاق ويخالف المعلوم اذا كان ناشئا عن هوى الاجتهاد على ما يراه بعضهم ولا سيما فيه تداول
الاستدلالات العقلية بين علمائنا لكونها من الدليل الاني دون اللمي فان الوسط في البراهين
المتداولة بينهم ماخوذ من الشرع كما في الحكم بوجوب المقدمة وحرمة الضد بخلاف اللم فان الوسط
فيه مستنبط من العقل ولو ظن المستنبط كونه قطعيا لا يقال في الاحكام المأخوذة من العلم كحرمة
الظلم ونحوها لا يمكن ان يقال ان الوسط ماخوذ من الشرع لانا نقول امثال ذلك ماخوذ من

العقل المستقل من الضروريات ولولا ذلك لما كان من الحري ويشهد بذلك ملاحظة خبر ابان ايضا في
وجه دون وجه لانه يمكن ان يقال ان ابان كان ظانا بالظن القوي وانكار المعصوم ع انما هو لتجبيه
بعد كشف الواقع له فانه لا معنى للتجبيه بعد ذلك او يجعل خبره مخصصا معارضا للخاصة مع عدم خروج روايته
عن الشهادة بل يمكن دعوى ان الاظهر في جميع ذلك النهي عن العمل الظني فالحق عدم التفصيل بين افراد
العلم الامر الثاني قد يستفاد من تضاعيف كلمات جماعة من متاخري المتاخرين ومنهم الشيخ الاجل
فيلسوف القوم الشيخ جعفر في مقدمات كتابه الموسوم بكشف الغطاء عدم حجية قطع القطاع ولعل
المراد منه ما اذا استند قطعه بامارة تفيده غالبا واما اذا استند الى سبب مفيد له كالاجماع فلا ينبغي
الارتياب في اعتباره ثم الظاهر ان المراد ولو من عدم اعتبار قطعه عدم ترتب احكام القطع على قطعه فيما
يعتبر فيه العلم الموضوعي بالنسبة الى غير القاطع من عدم جواز تقليده وعدم قبول شهادته في محله
كما لو اريد ذلك بالنسبة الى القاطع نفسه كما اذا افتى او شهد فلا يجوز له الافتاء وان كان يجوز العمل به
لكن الكلام على تقديره في انصراف الدليل الدال على اعتبار العلم في موضوع الافتاء والشهادة الى الرجل
المقام وعلى ما علمت فيما سبق وان اريد ان قطعه غير معتبر في حقه بالنسبة الى احكام
ما علمه المترتبة عليه بواسطة علمنا الواقعية على ان يكون طريقا اليه فسقوطه واضح لاستلزامه
خلاف الغرض في وجه واجتماع النقيضين في وجه آخر والتكليف بما لا يطاق مع وتخصيص عمومات
الادلة من غير مخصص آخر واللوازم بينة البطلان واما الملازمة فلانه لو حصل له القطع بموضوع
من الموضوعات للاحكام الشرعية كان قطع بان اليوم الفلاني من ايام شهر رمضان فلا يخلو اما ان يجب
عليه الصوم فيه او لا يجب والاول هو المطلوب وعلى الثاني اما ان يكون مكلفا بخلاف ما قطعه او لا
يكون مكلفا به وعلى الاول اما ان يقطع بتكليفه بخلاف ما قطعه او لا مع بقاء قطعه او يقطع
بخلافه مع زوال قطعه والرابع هو الاول والثالث هو الثاني كما هو ظاهر والثاني هو الرابع فان ما
دل على وجوب الصوم في شهر رمضان بعمومه يشمل القطاع ولا مخصص كما في المسافر والمريض
والاول هو الثالث اذ شرط التكليف لو لم يكن هو العلم به فلا اقل من الاحتمال والمفروض انه بعد

بعد العلم لا يتصور الاحتمال بخلافه فكيف بالعلم بخلافه وظهوره مما يابى عن اطالة الكلام فان عدم
الجواز والجواز فرع احتمالها وان اريد وجوب تنبيهه على خلاف قطعه ففيه اولا عدم جريانه فيما
لو علم بمطابقة قطعه للواقع او شك فيها اذ لا دليل على وجوبه مضافا الى وجوبه على عدم جريانه
فيما لو علم بمطابقته وثانيا ان اريد من وجوب التنبيه وجوبه فيما لو علمنا باشتباهه في الحكم
الشرعي كان يقطع بوجوب شيء محرم او عكس ذلك فلا يختص ذلك في القطاع لعموم ما دل على
وجوب الارشاد فيجري في غير القطاع ايضا كما يقتضيه اطلاقها وان اريد وجوب تنبيهه فيما اذا اشتبه
في موضوع من موضوعات الاحكام الشرعية كان اعتقد الخمر خلا او مال الغير مالا له فان قلنا
بوجوب الامر بالمعروف فيه فلا اختصاص له فيه ويجري في غيره ايضا والا فلا يجب مطلقا والحق فيه ان
يقال ان كان الاقدام في الموضوع المشتبه يوجب فسادا في العرض كما اذا اعتقد الاجنبية زوجته
فالاقدام في وطئها يوجب فسادا في العرض او في النفس كان اعتقد غير القاتل قاتلا او فسادا في العقل
كان اعتقد الخمر خلا يجب على قاطبة الناس ارشاده وردعه الى خلاف معتقده امرا بالمعروف ونهيا
عن المنكر في الامثلة المذكورة يجب ردعه بخلاف ما اذا احسب مال الغير ملكا لنفسه او اعتقد
النجس طاهرا فاستعمله او نسي صلوته الى غير ذلك من الامثلة فلا يجب ردعه الامر الثالث بعض قد تمسك
من يرى عدم حجية القطع فيما لم يرد دليل شرعي بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا واورد
عليه المحقق القمي ره بان بعد التسليم من دلالة الاية على ما زعمه المستدل لا بد من تاويله في مقابلة
ما دل على وجوب اتباع حكم العقل القطعي لعدم مقاومة الظاهر للدليل القطعي فاعترضه بعض
الاجلة حيث قال وقال هذا الجواب على اطلاقه غير مستقيم عندي لان استلزام الحكم العقلي للحكم
الشرعي واقعيا كان او ظاهريا مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنه من جواز تعويله
عليه قال ولهذا يصح عقلا ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري وتكاليفي
على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل مني اليك
بطريق المشافهة او المراسلة او نحو ذلك ثم افاد طاب ثراه ومن هذا الباب ما افتى به بعض المحققين

من ان القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا توجب القطع عادة يرجع الى المتعارف ولا يعول
على قطعه الخارج عنه قال فان هذا فانما يصح اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجيته قطعه مشروطة
بعدم كونه قطاعا فيرجع الى ما ذكرنا من اشتراط حجية القطع بعدم المنع لكن العقل قد يستقل في
بعض الموارد بعدم ورود منع شرعي لمنافاته لحكمة فعلية قطعية وقد لا يستقل بذلك لكن ح
يستقل بحجية القطع في الظاهر ما لم يثبت المنع والاحتجاج بالادلة على تقديمه لا لنها انما يقتضي منع
حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما يقتضي منع دلالتها على القسم الاول انتهى كلامه وانت بعد ما
احطت خبرا بما قدمنا لك تطلع على انه لا مساس للاعتراض المذكور على الايراد المزبور حيث انه لو
يمتنع تكليف العالم على خلاف ما علمه حين علمه الا ان يرد عليه حف نعم ما ذكر من اشتراط حجية
القطع بعدم ورود حكم الشرع على خلافه قد يتصور قبل حصول العلم واما بعد حصوله فلا يعقل فيه
ولا تغفل قد عرفت بما سبق احكام العلم التفصيلي تفصيلا فلا باس بالاشارة الى الاحكام الثابتة للعلم الاجمالي اجمالا فنقول ان العلم عبارة عن حالة بين العالم والمعلوم بها ينكشف المعلوم عنده فلا ريب — الامر الخامس
في كونها امرا بسيطا غير قابل للاجمال والتفصيل ففي توصيفه بهما تسامح من جهة اتصاف متعلقه
بهما نعم قد يقال بان العلم لو كان من العلوم التصورية وقلنا ان العلم هو الصورة الحاصلة فيصح
اتصاف نفس العلم بالوصفين المذكورين الا انه خارج عما نحن بصدده فان العلم المبحوث عنه في
المقام هو العلم التصديقي لا التصوري كما لا يخفى فيكون كيف كان فالبحث فيه تارة يقع من حيث
ثبوت التكليف به بمعنى انه بعد حصول العلم اجمالا بوجوب شيء هل يتنجز التكليف به مثل ما اذا
علم تفصيلا اولا كما اذا علمنا بوجوب صلوة مرددة بين الظهر والجمعة واخرى يقع من حيث كفايته
في الامتثال بمعنى انه كما يمتثل مع الاتيان بالمامور به معلوما تفصيلا فهل يكفي في الامتثال اتيان المكلف
بعدة امور يعلم اجمالا وقوع المامور به فيها اولا كما اذا اشتبهت جهة القبلة فياتي باربع صلوات في اربع
جهات او لا بد من تعيين جهة القبلة تفصيلا فههنا مقامان اما الكلام في المقام الاول فيقع في
موردين الاول في جواز المخالفة القطعية وعدمه الثاني في انه على تقدير عدم الجواز المخالفة

المخالفة القطعية فهل الواجب تحصيل الموافقة القطعية او يكفي فيه الفرار من المخالفة القطعية
والتكفل لبيان هذا المورد هو الادلة القطعية فليطلب منها واما الكلام في المورد الاول فيجيء انشاء الله
فلنشرع لبيان المقام الثاني لعلة الحاجة فنقول اذا دلنا دليل شرعي على وجوب شيء خاص فلا يخ اما
ان يتمكن من الامتثال تفصيلا كان يعلمه بالخصوص او لا يتمكن منه فعلى الثاني فلا ريب في كفاية
الامتثال الاجمالي بل لا كلام لاحد فيه عدا ما يظهر من الحلي فانه قال في المحكي عنه من وجد ثوبين
يقطع بنجاسة احدهما دون الاخر عليه الصلوة عاريا ولا يجوز تكرار الصلوة فيهما وهو ضعيف جدا
لا ينبغي الالتفات اليه وعلى الاول فالتحقيق في المقام التفصيل بين العبادات وغيرها فعلى الاول
يحكم ببطلان العبادة كان ياتي بالصلوة في اربع جهات مع امكان تحصيل العلم بالقبلة تفصيلا او مع
حصول العلم تفصيلا وفي الثاني يحكم بصحة المعاملة كان ياتي بالبيع مشتملا على جميع ما يحتمل اشتراطه
فيه اما الثاني فلان المقصود فيه حصول ما هو في نفس الامر معتبر في تاثيره وهو حاصل ولو
مع عدم علمه به فيقع مؤثرا في محله ودعوى اشتراط صحة العمل ولو كان معاملة ايضا بالاجتهاد
والتقليد واهية جدا ولا فرق في ذلك بين علمه بالوجه تفصيلا او اجمالا لكن مع اشتباهه بغيره وجهله
به راسا فانه لو طابق الواقع يؤثر اثره المطلوب منه على اي وجه اتفق ولا مدخل للعلم والجهل فيه
بل قد نفي الخلاف عن ذلك بعضهم الا عن بعض متاخري المتاخرين القائلين باشتراط صحة العمل بالاجتهاد
او التقليد ولا فرق في ذلك ايضا بين ان يقع العمل مكررا كما اذا كرر الصيغة المعتبرة في العقود فيما اذا
كان مخالفا فيها وبين ان يقع العمل واحدا جامعا لجميع ما يحتمل تاثيره فيه وجودا وعدما كما هو
ظاهر واما الاول فتفصيل الكلام فيه ان يقال ان العبادة التي يراد الامتثال بها على وجه اجمالي
يقع على وجهين تارة على وجه يتكرر العمل كان يصلي الى اربع جهات مع التمكن به من استعلام
حال القبلة الواقعية واخرى على وجه لا يتكرر بل العمل مع وحدته يشتمل على جميع ما يحتمل اعتباره فيه
كالصوم فيما اذا امسك المكلف عن جميع ما يحتمل كونها مفطرا ضرورة عدم خروج العمل عن وحدته
ح فعلى الاول لا شك في بطلان العمل كما هو المأخوذ من طريقة الشرع وسيرة العلماء وقد

نفي الخلاف منه المحدث البحراني فانه بعد ما حكى عن العلامة عدم جواز الصلوة في الثياب المشتبهة
طاهرها بنجسها على وجه التكرار مع التمكن من الصلوة في الثوب الطاهر يقينا قال هذا وان كان حسنا
الا ان وجهه لا يبلغ حد الوجوب وعلى الثاني فالمشهور على ما حكي ايضا على عدم جوازه مع التمكن من تحصيل
العلم التفصيلي باستعمال ما يوجبه من غير لزوم عسر على تقديره الا ان الدليل لا يساعد عليه بل
قضيته صدق الاطاعة في الصورة المفروضة عرفا من دون تزلزل في النية جواز الامتثال الاجمالي
ح لا يقدح في الوجه وقصده على ما ذهب اليه المعظم واجب فلا يصدق الاطاعة بدونه الا انا نقول
مع الغض عن وجوبه فلا ريب في كفايتهما ولو على وجه اجمالي فان المفروض قطع العامل باتيانه العمل
على جميع اجزائه وشرائطه فينوي على هذا الوجه ويعد صدق الاطاعة التي عليها المدار لا ضير في
عدم النية تفصيلا كما لا يخفى ودعوى تقدم وجوب العلم بوجه الفعل ومعرفة الواجب والمندوب قبل الفعل وبعده
على مدعيها فانه ان كان من جهة عدم صدق الاطاعة بدونه فقد عرفت صدقها بدونه وان
كان من جهة وجوب نية الوجه فقد عرفت انتفاء ما فيه فان قلت قد ادعى السيد رضي الدين فيما سئل
عن اخيه علم الهدى من تمام الجاهل بالحكم في السفر الاجماع على بطلان صلوة من لم يعرف احكامها فاجاب
السيد علم الهدى مع تسليمه الاجماع على المسئلة الكلية بانه اي مانع من الحكم بالصحة في خصوص
المورد من جهة دليل خاص فالاجماع على ما ادعاه السيد وقرره علم الهدى منعقد على بطلان عمل
فيما لم يعرف وجه العمل قلنا يحتمل دعوى الاجماع من السيد على بطلان عمل الجاهل من غير استناد
فيه الى تقليد او اجتهاد كما هو الحال في اكثر العوام وهو كذلك لكن لا ربط له بالمقام فانا ندعي كفاية
الامتثال الاجمالي لا انهائه الى الاجتهاد او التقليد ومن هنا يظهر ضعف ما يمكن الاستناد اليه في
المقام مما اشتهر بينهم ان الناس صنفان مجتهد ومقلد ولكن مع ذلك ينبغي مراعات جانب الاحتياط
فانه طريق النجاة وتحصيل العلم التفصيلي كما انه الاحوط فيما يمكن تحصيله فان قلت لا معنى للاحتياط
في المقام فانه يصح فيما لم يكن الشك في وجوده كافيا في الحكم بعدم وجوده كان يكون هنا اطلاق يرجع
اليه ومثل ذلك واما في المقام فلا يصح لان الاطاعة والامتثال من المفاهيم المنتزعة من وقوع فعل

فعل المامور به على وجهه فمع انتزاع العقل لها لا معنى للحكم بالاحتياط فيها ومع عدم الانتزاع لا شك
في عدم وقوع الفعل على وجهه ولا مناص عن العمل به فلا احتياط وكذا ما يتعلق بكيفية الاطاعة والامتثال
من كونها تفصيليا او اجماليا وذلك ظاهر لا سترة عليه قلت نعم ولكن الشارع في اوامره قد يعتبر حصول
الاطاعة والامتثال على وجه خاص وتوضيحه ان الشارع تارة يامر امرا توصليا غير مقيد بحصول الاطاعة
والامتثال واخرى يامر امرا تعبديا مقيدا بحصول الاطاعة فلا بد من تحصيلها اذن على وجه خاص
كان يعتبر الامتثال التفصيلي مثلا واخرى على وجه يعم الاجمالي ايضا فيمكن حصول الاطاعة العامة
بانتزاعها العقل مع الشك في وجود الاطاعة الخاصة مع احتمال مطلوبيتها على هذا الوجه فيحسن
في العقل الاحتياط وتحصيل العلم بالمامور به الواقعي بتحصيل الامتثال التفصيلي فلا اشكال هذا
كله فيما اذا دار الامر بين الامتثال الاجمالي والتفصيلي العلمي واما فيما لو دار الامر بين الامتثال الاجمالي
والتفصيلي الظني بالظن الخاص كالتقليد على ما رآه الجماعة من كونه من الظنون الخاصة فالكلام
بعينه هو الكلام نقضا وحلا على اشكال اما فيما لو دار الامر بين الامتثال الاجمالي والتفصيلي الظني
بالظنون المطلقة فلا ريب في تقدم الامتثال الاجمالي لان القول باعتبار الامتثال الظني ح
موقوف على بطلان الامتثال الاجمالي والاحتياط على ما سيجيء انشاء الله وذلك بخلاف الظنون الخاصة
فانها بمنزلة العلم واما الظنون المطلقة فبعد لم يثبت حجيتها في قبال الامتثال الاجمالي والفرض
عدم التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي لانسداد باب العلم فلا مناص من الامتثال الاجمالي كما
تقدم عدم الخلاف فيه الا عن المنقول عن ابن ادريس وتوضيحه ان كفاية الظن في الامتثال
على ما هو مفاد دليل الانسداد موقوف على بطلان الاحتياط او كونه مستلزما للحرج الشديد
فما لم يثبت بطلان الاحتياط والامتثال الاجمالي لم يثبت كفاية الامتثال الظني فان العقل
رجحه على العمل بالظن ما لم يستلزم محذورا لانه لا مدار عند العقل على حصول الواقع والوصول
اليه ولا شك ان الاحتياط هو الاقرب من غيره نعم انه لو دار الامر بين الامتثال الاجمالي ومثله
لكن كان احد الاجماليين اقل اجمالا واقرب الى التفصيل من الاخر يقدم ما هو الاقرب الى التفصيل

[illegible]

وجوبا او احتياطا على حسب اختلاف المذاهب كما عرفت من صاحب المدارك والعلامة ومن فروعه
لو دار الامر بين الصلوة في اول الفجر في اربع جهات وبين تاخير الصلوة الى انتشار ضوء الفضا ليعلم ان الجهة
ليست في الجهات ثلثه مثلا فيحتمل تكرار الصلوة ونظائره كثيرة الامر الثاني لو كان المكلف تكليفا
يتمكن من الامتثال في احدهما تفصيلا ولا يتمكن منه في الاخر لكنه يقل اجماله فيما لو ترك الامتثال
تفصيلا في الاول فهل له تركه تقليلا للاجمال الاخر اولا وجهان اقواهما العدم فان ترك التفصيل
في الاول لتحصيل قلة الاجمال في الثاني يوجب ترجيح المرجوح على الراجح وظهور وجهه يغني عن اظهاره
ومن هنا يظهر وجاهة ما ذهب اليه العلامة في النهاية من اولى احتماليه فانه اورد فيه كلاما
على ما حكى حاصله انه لو تيقن شخص حدثا لكل صلوة من صلوته اليومية تيمما فاتفق نسيان صلوتين
من يوم واحد له فللخروج عن عهدتهما طريقان احدهما ان يتيمم اولا ويأتي باربع صلوة مرددة بين
الفجر والظهرين والمغرب ويتيمم ثانيا ويأتي باربع صلوة مرددة بين الظهرين والعشائين فيشتمل
التكليف بالتيمم تفصيلا والتكليف بالصلوة في كل واحدة منهما مجملة مرددة بين الاربع فالمجموع
الحاصل منه تيممان وصلوة ثمانية فتلك عشرة كاملة وثانيهما ان يتيمم لكل صلوة من الصلوات
الخمس فيقطع بخروج ذمته عن الصلوتين الفائتين والتيمم في ضمن تيممات خمسة وصلوات خمس
ولا شك ان الاول اولى لان ترك التفصيل في الاول الى قلة الاجمال وفي الثاني يوجب ترجيح
المرجوح على الراجح ومن عليه صور اخر لذلك فلا حاجة في التعرض لها بعد العلم بالقاعدة اما
الكلام في المورد الاول فالباحث فيه عن جواز المخالفة القطعية وعدمها بعد العلم الاجمالي فاعلم من المقام الاول مما
ان الاجمال اما في نفس التكليف كدوران الامر بين الواجب والحرام او المستحب او المكروه وكل واحد
منها مع الاخر وغيرها من صور الدوران او في موضوع التكليف بعد العلم به كالواجب
المردد بين الظهر والجمعة او فيهما معا ثم العلم الاجمالي تارة يتعلق بالحكم الشرعي الكلي كالامثلة
المتقدمة واخرى يتعلق بموضوعات الخارجية كما في الشبهة المحصورة واشتباه جهة القبلة
او اشتباه المرأة المنذور وطيها بالاجنبية الى غير ذلك او في نفس المكلف تارة من جهة دوران

موضع
دوران كالجنابة بينه وبين غيره واخرى من جهة دورانه بين موضوعين كالخنثى المردد بين
موضوعي الذكورة والانوثة وقبل الخوض في بيان احكامها فلنذكر امرين احدهما ان الكلام في تعلقها
وجودا وعدما انما هو من جهة ان العلم الاجمالي هل هو طريق اجمالي الى الواقع اولا كما ان العلم
التفصيلي اليه فكما ان الاحكام الثابتة بواسطة علتها الواقعية تترتب على متعلقاتها عند العلم
التفصيلي فهل تترتب تلك الاحكام على موضوعاتها عند العلم الاجمالي اولا واما من جهة الموضوع
فلا يتعلق غرض البحث به لعدم دخولها تحت ضابطة وقاعدة وثانيهما انه لا ريب في انه اذا تولد عن
العلم الاجمالي في واقعة علم تفصيلي في واقعة اخرى فهو مما لا مناص عن العمل به في محله فكانه
هو خارج عما نحن فيه لما تقدم انه معتبر بنفسه لا يحتاج الى جعل الذاتي لا يتخلف ولا يختلف
فلو لاقى ثوبه لكل من الانائين فيما اذا علم بنجاسة احدهما اجمالا يجب الاجتناب عنه وكذا لا يجوز
الاقتداء في الصلوة لمن وجد في ثوب مشترك بينه وبين غيره المني للعلم التفصيلي بنجاسة ثوبه
في الاول وبطلان صلوته في الثاني فانه لو كان منه فهو ظاهر وكذا لو كان من الامام لاناطة صحة
صلوته بصحة صلوة الامام لكن قد يظهر من بعضهم صحة الصلوة في الفرض بل قد يلوح منهم
في موارد اخر عدم الاخذ بالعلم التفصيلي الحاصل من العلم الاجمالي فمنها ما قد يستفاد من جملة منهم
عدم لزوم الاجتناب في الشبهة المحصورة ولو لم يتضح فقد المحرم من المشتبهات ومنها ما عن العلامة في
التهذيب من جواز خرق الاجماع المركب ونزل القولين الى مرجوع الى الاصول وعن الشيخ عن القول بالتخيير
الواقعي ولا ريب انها مخالفة للعلم التفصيلي من حيث الوقوع في المحرم قطعا تفصيلا في الاول وطرح
قول الامام في الثاني ومنها ما ذكره غير واحد في كتاب الصلح من انه لو اودع شخصا انه عندنا مثلا
درهم احدهما لاحدهما والباقي للاخر فاشتبهت الدراهم فتلف درهم منها لا يدعيا احدهما والاخر
كل منهما كان لصاحب الدرهمين درهم ونصف وللاخر نصف درهم فان قضية ذلك مع ما ترى
ثلثنا عدم جواز التصرف في النصفين لغيرهما فيهما الواجب عنه للعلم التفصيلي بان احد النصفين
لاحدهما وانه تصرف في ملك الغير والطبع وما ذكره في كتاب القضاء من انه لو اشترى اعيانا في

يدهما ولبينة تقضى لهما بينهما نصفين اما مع الحلف او نكولهما بدونه على الخلاف فالمزبور فى محله وتفصيله
جواز تصرف غيرهما فيما الواجب انصفان عنه على حد تصرفه فى ملكه مع العلم تفصيلا بتصرفه فى مال
الغير من غير رضاه ومنها ما ذكره ايضا من انه لو اختلف البائع والمشترى فى ان المبيع والمشترى ثوب او عبد
او فى الثمن كذلك انهما يتحالفان ويرجع الثمن الى المشترى والمبيع الى البائع مع ان احدهما عالم بانه متصرف
فى مال الغير بدون اذنه والجواب عن ذلك اما اجمالا فبما عرفت مرارا من ان العقل يستقل فى ان
العلم التفصيلى من اى سبب حصل يخص طريقا الى الواقع ويستقيم دليله عليه وكاشفا عنه فلا
بد من طرح ما يخالفه او تنزيله الى ما لا ينافيه بتصرف فى صغرى القضيه او فى كبريها واما
تفصيلا فنقول اما فتوى غير واحد من العلماء فى صحة صلوة المتدين فى الصورة المفروضة لعلها
مبنية على ان الطهارة ليست من الشروط الواقعية بل هي من الشروط العلمية ولو باحد الاسباب الشرعية
كالاستصحاب مثلا واما حديث الشبهة المحصورة فواضح السقوط لعدم كونه من موارد النقض لان
العلم التفصيلي انما يحصل بعد الارتكاب والانتقاض انما هو فيما لو ارتكبنا دفعة ولا قائل به
ومن هنا يظهر عدم عدم الانتقاض فيما لو اقتدى شخص ثالث بكل منهما فى الفرض السابق فى
صلاتين فان العلم بالفساد يحصل بعد الاقتداء فلا يصلح نقضا ولو فرض احد من العلماء قال
جواز الارتكاب فى الشبهة المحصورة دفعة واحدة فلعله مبني على عدم تسليمه لوجوب الاجتناب
عن طرفي الشبهة ولو فى مفروض المسئلة واما ما هو المنقول عن الشيخ فيمكن حمل كلامه على التخيير
ولو فى مرحلة الظاهر كما صرح به المحققون وبهذا يندفع ما قد يورد عليه والتعرض له يوجب
الخروج عن الوظيفة واما كلام العلامة فلم نقف له على وجه صحيح الا ما قد يتخيل من حمل كلامه
على خصوص الموارد التى لا يلزم من خرق القولين خرق عمل الفريقين كما لو اختلف الامة على قولين
فى وجوب شيء وحرمته فالرجوع الى الاباحة كما هو مقتضى الاصل لا ينافي عمل الفريقين فى
مورد الترك والفعل لموافقته فى الحالتين احد القولين نعم يخالف لهما فى مجرد الفتوى ولا ضير
فيه بادعاء عدم شمول ما دل على عدم جواز الافتاء بغير ما انزل الله به فى المقام واما اذا كان

بالفصل بناء فى القولين فى العمل ايضا كما ان يفتى المجتهد مثلا فى الظهر والجمعة بعدم وجوبه فان الادلة الناهية
عن الفتوى بغير ما انزل الله به قائمة فيه ولا يجوز قطعا ويحتمل حمل كلامه على جوازه فيما لو كان احدهما
موافقا للاصل وان كان بعيدا فى الغاية وغريبا فى النهاية واما ما ذكره فى كتاب الصلح فهو لو اقتضى ما
ذكر فلا بد من القول بالصلح القهرى بينهما بمعنى ان الشارع قد تعبدنا بالحكم بالتنصيف بينهما على وجه
يكون ذلك سببا لادخال ملك الغير فى ملكه حسما لمادة النزاع ومن هنا يظهر الوجه فى مسائل التداعي
ايضا واما مسئلة التحالف فان قلنا بان التحالف يوجب فسخ العقد فالامر واضح لكنه شاذ جدا والا فلا
بد من ان يكون التصرف فيه من جهة التقاص الا انه يشكل فيما يزيد قيمة الثمن او المثمن عن الاخر فان
قضية التقاص جواز التصرف فى ملك الغير على قدر ما له لا فيما يزيد عليه فنقول ح ان قام الاجماع على
امضاء الشارع تصرف احدهما فى مال الاخر مطلقا فلا اشكال ايضا لجواز ان يجعل الشارع ما يزيد عوضا
عما ينقص لحكمة تقتضيه والا فلا بد من القول بوجوب الدس فى ماله فيما يزيد فى ماله واذا عرفت ما
تقدم من الامرين فاعلم ان المخالفة القطعية فى العلم الاجمالي على قسمين احدهما ان يخالف ما علم استقرار
تواطئهم عليه وان لم يلزم المخالفة فى العمل على حد ما مر فيما نقل عن العلامة من جواز الخرق فى الاجماع
المركب والخرق فى ذلك بين ان يكون الواجب تعبديا او توصليا الا من جهة قصد القربة لمعتبر فى الاول
دون الثاني ففى المقام لو قصد القربة فى فعله يوافق العمل القائل بالوجوب والا فيوافق القول بالحرمة
مطلقا على ما مر فرضه والثاني ان يخالفه من حيث العمل ايضا كما فيما لو اختلف الامة على قولين فى وجوب الظهر
والجمعة فالقول بعدم وجوبهما جميعا يخالف لما علم اجمالا من وجوب احدهما حتى فى العمل وكذا القول
بعدم وجوب الصلوة لا قصرا ولا تماما فى اربعة فراسخ وكل من القسمين اما ان يلاحظ بالنسبة الى الموضوع
الخارجي واخرى بالنسبة الى الحكم الشرعي فهنا اقسام اربعة لا بد لنا من بيانها القسم الاول يجوز المخالفة بلغ
القطعية فى الفتوى فقط فى الموضوعات الخارجية مع موافقة العمل لاحد طرفى العلم الاجمالي على ما ادعاه
استادنا المرتضى وامثلته كثيرة فى الفقه منها ما لو شك فى مايع معلوم هل هو ماء او بول فلو توضأ
منه يحكم بطهارة بدنه وبقاء حدثه مع العلم اجمالا بانتفاء الطهارة او رفع الحدث فى الواقع وجودا وعدما

لكن الحمل الذي بخارج عنه كما لا يخفى ومنها لو اقر واحد باخ لاخر او بزوجية امرأة وانكر الاخر ذكر وجة
اخوته وزوجيته فانه يؤخذ باقراره فيهما دونما مع ان العلم الاجمالي يخالفه ومنها تعارض الاستصحاب
فيما لم يكن احدهما مزيلا والاخر مزالا الامر الثاني هل يجوز المخالفة العملية في موضوع او واقعة تفصيلا بين
ما التزم فيجوز من امثلة الاول الشبهة المحصورة كما اذا علمنا بنجاسة احد الانائين اجمالا فان قضية
النهي عن استعمال النجاسة الظاهرة في الواقعية منها لزوم الاجتناب بحرم المخالفة القطعية فيجب الموافقة
القطعية فان بعد ما فرض ان المطلوب الاجتناب عن النجاسة الواقعية المشتبهة في الخارج فلا ريب
في وجوب الاجتناب عن اطراف الشبهة بتمامها والا فلا بد من القول بجواز الارتكاب مطلقا او فيما سوى مقدار
الحرام فظهر ان القول بحرمة المخالفة القطعية يلازم القول بوجوب الموافقة القطعية في المقام وانكاره
مكابرة ومن امثلته لو جهل جهة القبلة فلا بد من الاتيان بالصلاة مكررا على الجهات على حسب ما يقتضيه الحال
فيها والا فيلزم طرح خطاب تفصيلي يدل على وجوب الصلاة على جهة القبلة الواقعية ومن الامثلة ما
لو علم بان الموجود المعلوم اما خمر او بول فيقتضي لزوم الاجتناب من البول لزومه فيه ومن الامثلة ما لو تردد
احد امراته واشترى امة زوجته فعلم حرية الامة او مرضعية الزوجة فيلزم الاجتناب عنهما في لوازمهما لئلا
يلزم طرح خطاب تفصيلي متوجه اليه وهو قوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون فان كل فرض
في صورة عدم الاجتناب يقطع بانه مقدم على الابتغاء بما وراء ما ذكر في صدر الاية فلا بد من الاجتناب
فظهر ان المناط في الجواز وعدمه لزوم طرح الخطاب تفصيلا وكون طرفي العلم الاجمالي من الامور
المتجانسة كما تخيله صاحب الحدائق وبنى عليه في رده على صاحب المدارك حيث استدل الاخير على عدم
لزوم الاجتناب في الشبهة المحصورة مطلقا بانه لو كان واجبا لوجب الاجتناب ايضا لو علم بوقوع نجاسة في
البئر مثلا وشك في انه وقع في الثوب او القدح فانه ايضا شبهة محصورة واللازم باطل لوضوح عدم لزوم
الاجتناب عن مثله فكذا الملزوم ولو كان من غير المفروض لعدم تعقل الفرق بين الاقسام فاورد عليه الاول
باحداث الفرق وابداء الفارق بين المفروض وغيره بان طرفي الشبهة فيه ليس بينهما تناسب فلا يتم النقض
وعلى ما قلنا يظهر الوجه في ضعف الدليل والايراد كليهما وقد يوجه كلام صاحب الحدائق بوجه غير

يرجع الى ما بينا عليه كان يقال ان مراده ان مرجع لزوم الاجتناب عن الارض النجسة الى النهي عن الصلوة
فيها بخلاف لزوم الاجتناب عن القدح فانه يرجع الى النهي عن شربه مثلا فالخطابات مختلفات لا يعلم بمخالفة
احدها تفصيلا كان الغرض الاولى فالاصل برائة الذمة عنهما مع عدم المعارض على ما ستعرفه
انتهى الا انه لا يخفى ما فيه ايضا فان تحليل الخطاب الى ما ذكر يوجب التفصيل في المتجانسين ايضا في بعض الاحوال
كما اذا اشتبه الاناءان وقد كان احدهما من جنس المأكول والاخر من جنس المشروب فان الاجتناب عن كل منهما في ظرف
التحليل يرجع الى النهي عن اكله وشربه ومثل ذلك لا يلتزم به احد كما هو واضح ثم هذا تمام الكلام فيما يلزم
عند عدم الاجتناب طرح خطاب تفصيلي واما اذا لم يلزم فلا يجب الاجتناب وان لزم العلم بمخالفة
احد الخطابين لو لم يجتنب اجمالا في كلتا الواقعتين للاصل السالم عن معارضة خطاب تفصيلي في العلم بمخالفة
احد الخطابين اجمالا لم يعلم ثانيا في قطع الاصل لعدم الدليل عليه فالاصل عدم انقطاعه ومن امثلته
لو اشترى دارا او تزوج امرأة ثم علم اجمالا ان احد العقدين فاسد اما لان الزوجة مرضعة له او لان
الدار وقف على الفقراء والمساكين ولا فرق في ذلك بين علمه بذلك قبل الاقدام او بعده باحدى
الواقعتين لا يقال ان خصوصية الحالة تعلق ادلة البرائة مورد ... حصول العلم عدم جريانها عند حصوله
مطلقا اجماليا كان او تفصيليا كما في الشبهة المحصورة فلا وجه لاستناد الهاتف مثل المقام لانا نقول
مرجع العلم الاجمالي في المقام الى العلمين تفصيليين عند التحليل بخلاف الشبهة المحصورة فلو لم يكن
فيها خطاب تفصيلي يجب الاخذ به لما قلنا بالاجتناب فيها ايضا فان ادلة البرائة عقلا ونقلا في
موردها الشك محكمة والعلم المردد بين الواقعتين لا يوجب العلم بخصوصية احدهما فكل منهما
مشكوك تفصيلا ولا يجب امتثال خطابات الشارع ما لم يعلم تعلقها بالخصوص ولو كان مجملا
في محله كان نعلم فيما نحن المفروض تعلق الخطاب اجمالا بحرمة الزوجة وعدمه على هذا
الوجه في المقام ايضا معلوم والاجمال يكون بين الواقعتين فتدبر فان قلت في المقام ايضا خطاب
تفصيلي يلزم طرحه عند طرح العلم الاجمالي في كلتا الواقعتين وهو ما دل على وجوب الانتهاء عن المحرمات
وحرمة ارتكابها قلت لو سلمنا ذلك فلا يكفي ولا يجدي فيما نحن فيه فانه على تقدير امتثاله ارشادي

عقلي لا يورث ثوابا ولا عقابا والحاصل ان من ترك واجبا واتى محرما ان يعاقب بعقابين ولم يقل به احد
ودعوى استقرار بناء العقلاء على الاجتناب من مثل الاقدام عهدتها على مدعيها بل لنا ان ندعى ان
بنائهم على الخلاف الا ترى نحو قول عند المرتكب لاحد الكاسين يعلم سم احدهما ويعتذر بعدم الفرق بين المعلوم
بالاجمال في المقام وغيره فيما يجب الاجتناب بعد وضوح الفرق واه جلا وكفاك شاهدا في الفرق جواز
تصريح الشارع بعدم اعتبار العلم الاجمالي في مثل المقام دون غيره كما لا يخفى فمنه ظهر ان اعتبار مثل العلم
يحتاج الى جعل فما لم يثبت فالاصل عدمه لانا نقول لا يجوز ذلك مع توجه الخطاب التفصيلي على المكلف
وبقائه على ظاهره كما هو كذلك نعم يجوز ذلك مع ارتكاب تاويل في ظاهر الخطاب كان نقول لا يجب عليك
الاجتناب عن النجس اذا كان معلوما بالتفصيل لا بالجملة ان مبنى هذا التحقيق امران احدهما ابقاء
الاوامر الشرعية على ظواهرها وعدم تقييدها بالعلم التفصيلي كما فعله البعض وثانيهما عدم الاعتماد
بالخطابات الشرعية من الخطابات الشرعية الواردة في مقام بيان الاحكام فلا يصح في الغرض المذكور
ان يقال ان التكليف بالاجتناب المنتزع عن احدى الواقعتين موجود اجمالا فانه ليس من الادلة
الشرعية والقول باعتبار مثله يتوقف على دعوى استقلال العقل ولو بعد ملاحظة خطاب
الشارع مجملا بلزوم الاجتناب فيكون الخطاب التفصيلي خطابا عقليا وان لم يكن شرعيا ولا اظن
صدقها بل والمدعى بذلك لا يدعيها ايضا كما لا يخفى فخطر الفرق بين الشبهة المحصورة وبين المقام
فانه يجب الاجتناب فيها دون المقام فلو ارتكب احد احدى الاناءات المشتبهة وصادف النجس
الواقعي ترتب عليها ما يترتب عليه من الاحكام الواقعية من الثواب والعقاب والفسق والمعصية
وغير ذلك فلم يصادف يتعلق الحكم الى ما ذكرناه في التجري ولا يلزم من عدم تخصيص الخطابات
التفصل بخ
كون الشاك مكلفا ولو لم يكن عالما اجمالا كما قد يتوهم فان عدم التكليف انما هو من جهة جهل
المكلف لا من قصور في الخطاب لا يقال ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة ان رجع
الى ملاحظة حال فعل المكلف فحرمة الخمر راجعة الى حرمة شربه وان كان ذلك مما يقتضيه
الحكمة الكامنة في نفس تلك الاعيان بانفسها من غير ملاحظة العلم والجهل فيها الا ان اضافتها الى

الى المكلف تقتضي بلزوم العلم فيها لانا نقول ان اريد باعتبار العلم في معاني تلك الاعيان فسقوطه
واضح لان ما ذكر لا يصلح وجها للتصرف في معنى وان اريد بتقييد الخطاب بمطلق العلم فلا جدوى فيه
لانه موجود في صورة الاجمال ايضا وليس كذلك فيما لم يكن هناك خطاب تفصيلي كما في المثال المفروض اذ
وجود كل من الخطابين مشكوك بالشك التفصيلي والعلم الاجمالي لا ينتج شيئا الا بعد ضم كبرى كلية اليه
اما بان يدل على اعتباره في المقام دليل او يكون في الشرع دليل خاص تفصيلي ينضم كبرى للقياس وحيث
المعلوم انتفاؤهما والخطاب الانتزاعي قد مر حاله ثم ان ههنا اقوالا اخر في المسألة لا باس بالتنبيه عليها
الاول جواز الارتكاب مطلقا ومبناه دعوى ظهور الالفاظ في المعلومة منها تفصيلا اما وضعا او اطلاقا
وعموم ادلة البراءة القاضية برفع ما حجب الله علمه عن العباد ويدفعه ما قلنا من عدم جواز التصرف
في الظواهر الظاهرة في معانيها الواقعية ومنع عموم ما يشمل المقام مطلقا بعد وجود الخطاب التفصيلي
على ما قلنا الثاني لزوم الاجتناب مطلقا سواء استلزم طرح خطاب تفصيلي على ما اخترناه او لم يكن نحو
منه عدم دليل على لزومه فيما يستلزم طرح دليل تفصيلي الا ما قد ينتزع من الخطاب بانضمام كبرى
كلية ماخوذة من طريقة العقلاء او الحكم العقلي القاطع او غير ذلك مما استوفينا الكلام فيه الى صغرى
انتزاعية ينتج المطلوب ونحن قد فرغنا عن ابطال صغراه وكبراه على حسب ما ذكرنا الثالث التفصيل على
ما اختاره صاحب الحدائق وتقدم الكلام فيه بجوابه الرابع ما عزي الى بعضهم من التفصيل بين ان يكون
طرفا الشبهة حكما واحدا كالحرمة او الوجوب او حكمين مختلفين فخص الاجتناب في الثاني دون
الاول فلو علمنا اجمالا اما ان المرأة المعقود عليها مرضعة او قدح الفلاني خمر يجب الاجتناب كما
لو علمنا بان اليوم هذا من شهر رمضان او سلم علينا شخص يجب رد السلام ويحرم عليه الافطار و
مبنى هذا القول تخيل عدم امكان الاحتياط فيما لو دار الامر بين موضوعي الوجوب والحرمة
كما لو دار الامر بين كل منهما مع الاخر وهو بمكان من الضعف الخامس التفصيل بين الشبهة الوجوبية
كاشتباه جهة القبلة بين الجهات فيجب الاحتياط والتحريمية كاشتباه احد الانائين بالاخر فيحرم
لو قصد ارتكاب الجميع فاولا والاخر وان ارتكب الجميع لا ابتداء ومبناه في الشبهة الوجوبية ظاهر وفي

الشبهة التحريمية انه على الاول تعلق قصده بارتكاب المحرم فيحرم وعلى الثاني لم يقصده وانما ارتكب من
غير اختيار ولا استناد اليه وتوضيحه يحتاج الى مقدمة وهي ان الالفاظ وان قلنا بوضعها للمعاني
الواقعية من غير استنادها الى الاختيار وعدمه الا ان وقوعها تلو الامر والنهي يقتضي كونها في الفاظ المعاني
المستندة الى الاختيار فقولنا اضرب معناه طلب ضرب اختياري من المخاطب فلو ضرب وهو نائم او بعد
امتثال وعلى قياسه قولنا لا تضرب واذ قد تمهد هذه فنقول ان الفعل اذا اتى به مع عدم القصد و الاختيار
لا يكون منهيا عنه فلا يحرم وكذا انه لو اراد ضرب اليتيم تاديبا فضربه فبان مقتولا فانه لا يقال انه قتل
المنهي عنه اختيارا فكذا لو شرب احد الانائين لا بعنوان نجاسته بل لاجل ان النجس انما هو الاخر ثم
بان ان المشروب هو النجس لا يقال عرفا انه قصد شرب النجس فليس منهيا عنه لما تقدم ثم انه قد يتوهم
ان المقدمة المزبورة هي المسئلة المعنونة في كلماتهم بان الاصل في الاوامر ان يكون متعلقها تعبديا لا
توصليا ليس على ما توهم فان الكلام في المقام من جهة اعتبار القصد والاختيار لا مطلقا ومنها من حيث
قصد القربة وعدمها فالقاعدة المزبورة تغاير المسئلة المذكورة ومع يمكن منع الثاني لعدم الدليل
على اعتبار امر زائد على مطلق القصد بخلاف الاول كما هو ظاهر والجواب عنه ان ما ذكر من تعلق الطلب
بالعناوين الاختيارية مما لا سبيل اليه شائبة الارتياب الا انه لا يجدي فان قضية مراعات قواعد اللفظ حصول
المقصود من الامر وترتب ما يترتب عليه من المصالح والمفاسد على كل من الاختياري وغيره لما قد نقل
عليه اجماع السكاكي من ان المصادر المجردة عن اللام والتنوين التي هي متعلقات الاوامر والنواهي موضوعة
للماهية المعراة عن جميع اللواحق ومدلول الهيئة لا يزيد على طلب تلك المادة من غير تقييدها باختيار
ولا غيرها غاية الامر ان الطلب الصادر من الامر لا يتعلق الا بالاختياري وذلك لا يوجب تقييد مدلول
المادة والحاصل انا نفرق بين المقصود والمطلوب ففي الاول يكفي اختيارية الفعل نوعا وفي الثاني
لا بد من كونه اختياريا شخصا والمدار على الاول في الامتثال اذ لا يقتضي لفظ الامر بامر زائد عليه وعدم
الكفاية في الثاني انما هو من جهة قصور في الطلب لا من جهة عدم صلوح اللفظ لما ذكر فالفصل
من عدم الامتثال فيهما لو ضرب نائما بعد الامر به في معرض المنع نعم ذلك الضرب ليس مطلوبا

مطلوبا والاختلاف احكام الطلب وما تعلق به الامر مما لا يخفى على احد ومثل ذلك يجري في صحة الصلوة في الدار
المغصوبة فان الصلوة الصادرة على وجه المحرم ينافي كونها مطلوبة لكن لا ينافي التوصل بها الى المقصود الموجود
فان الهيئة بجميع افرادها من حيث اطلاقها متعلقة للامر ومتصورة في الامر وعدم كون الفرد المحرم مطلوبا
كما لو قلنا انما هو من جهة قصور في الطلب لا من جهة عدم تعلق القصد به فتامل وقد يجاب ايضا بان المركب في
الصورة المفروضة لا يعد عرفا غير قاصد ولا فرق في ذلك بين قصده شرب الكل او البعض نعم قد يمكن القول
بذلك فيما لو قطع بالخلاف فانكشف الخلاف فانه يلحقه احكام الاضطرار الرابع من اقسام المخالفة هو
المخالفة القطعية الحكمية في مجرد الفتوى كما اذا اختلفت الامة في وجوب شيء وحرمته على قولين فالحكم
باصالة البرائة والقول بالاباحة مخالف لفتوى الفريقين في نفس القول واما العمل ففي صورة اختيار الفعل
يوافق القول بالوجوب وفي صورة اختيار الترك يطابق القول بالحرمة فلا مخالفة في العمل فلا ريب في جوازها
كما تقدم منا في ترجيه كلام العلامة نظرا الى عدم انصراف الحكم على خلاف ما انزل الله تعالى الى مثله بل
قد يقال انه اخذ بمقتضى الادلة الظاهرية بعد امتناع الوصول الى الواقع الا انه يظهر من الاصحاب فيما
اذا دار الامر بين المتباينين كما في المقام التخيير بين الحكمين والتدين باحد الوجهين تخييرا ابتدائيا او استمراريا
على الخلاف المقرر كما في اختلاف الخبرين وتدينه بفتوى احد المجتهدين عند اختلافهما في الحكم بوجوب شيء
وحرمته وليس على ما ينبغي فان مبناه تخيلهم اعتبار العلم الاجمالي في مثل المقام ولا دليل عليه وعلى
تقديره فاللازم منه بعد هو التخيير بين الفعل والترك المساوق للاباحة لا التخيير بينهما على جهة استنادهما
الى احد الحكمين وتعرف ذلك ان مقتضى العلم الاجمالي فيما دار الامر بين المتباينين كالظهر والجمعة
اولا تحصيل الموافقة القطعية فلا بد في المقام من الفعل والترك حيث ان ذلك غير ممكن فلا بد
من المصير الى ما لا يلزم معه المخالفة القطعية وهذه لا تقتضي ازيد من التخيير بين الفعل والترك
المساوق للاباحة واما ان الفعل او الترك لا بد وان يقع على احد الوجهين فلا دليل عليه الا ان يقال
ان حكمهم بالتخيير على هذا الوجه مبني على دليل الحكم كادلة وجوب الاطاعة نظرا الى عدم تحققها الا على
الوجه المذكور ولو احتياطا والاخبار الواردة في علاج تعارض الخبرين الحاكمة بالتخيير بينهما بدعوى ظهور

فيه على وجهها القسم الثاني من اقسام المخالفة المخالفة الحكمية في الفتوى والعمل ايضا وهي ايضا كما في الموضوعية
تنقسم الى قسمين فانه تارة يلزم فيها طرح خطاب تفصيلي واخرى لا يلزم مثال الاول اختلافهم في وجوب
الظهر والجمعة فلو قيل بعدم وجوبهما رأسا يلزم مخالفة العلم الاجمالي فتوى وعملا ويلزم طرح خطاب
الصلاة المتوجه على المكلف تفصيلا لان خطاب صلاة الجمعة يغاير خطاب صلاة الظهر فليس من المفروض
لانا نقول اولا يتوجه على المكلف وقت الظهر في الجمعة خطاب واحد وان كان مرددا بين الصلاتين ومجملا
بالنسبة اليهما وثانيا انا سلمنا تعدد الخطاب الا انهما في حكم الواحد بعد العلم بان البراءة في احدهما
تقتضي بقاء الاخر وثالثا في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى انما يراد منه الصلاة
الوسطى في يوم الجمعة اما الجمعة واما الظهر وهو خطاب واحد كيف كان فهو المفروض والتحقيق عدم جواز
المخالفة ولو بنينا في مثال المقام على جوازها يلزم الخروج من الدين ومثال الثاني كما لو فرضنا وجود
الرواية على وجوب الصلاة عند سماع اسم النبي ص ورواية اخرى تدل على وجوب قراءة الدعاء عند رؤية
الهلال وعلمنا ان احدى الروايتين اجمالا مطابقة للواقع فانه لا يلزم من طرحهما والرجوع الى البراءة
طرح خطاب تفصيلي ولكن فيما على ما هو مصداق الشبهة الموضوعية مع جريان اقوالها الا التفصيل
الاخير فانه يختص بما كان الحكم وقد يفصل في المقام ايضا بالاعتبار هنا وهو ان يقال ان كان متعلق
العلم الاجمالي في الاحكام انتقاض احد الاصلين العمليين فلا عبرة به كما لو ثبت جواز شرب العصير
العنبي باصالة البراءة وجواز شرب التتن باصالة مع علمنا بانتقاض احدهما اجمالا بعينه وان كان متعلق
العلم الاجمالي بانتقاض احد الاصلين اللفظيين فمعتبر كما اذا دل دليل على عدم جواز الصوم في
السفر ودليل اخر على ان مسافة القصر اربعة فراسخ ثم علمنا بان المعصوم ع صام في يوم عرفة فنعلم
اجمالا بان احد الدليلين لا يراد منه ظاهره فيسري الاجمال منه الى الاخر فيتساقط فيهما وايضا قد يوجد
في بعض الاخبار ما يستفاد منها بطلان الصلاة من المرأة المقتدية بالامام اذا كانت محاذية للرجال
وكذا لو كانت صلوتها مع الفصل للصلاة الامام نوعا فانه يعلم اجمالا ان جهة الفساد اما التحاذي واما
التخالف فلابد من التصرف في احد الدليلين لدلالة احدهما على جواز التحاذي والاخر على جواز التخالف

التخالف فلا يراد من احدهما ظاهره فيسري منه الاجمال الى الاخر لا يقال لا فرق في المقام بين الاصلين
اللفظيين والعمليين فلا وجه للتفصيل بينهما لانا نقول فرق واضح بين المقامين فان الاصول العملية
معتبرة من باب التعبد والسببية المطلقة والظاهر من ادلتها انقطاعها بعد وجود العلم التفصيلي
في مجاريها كما يشهد بذلك قوله لا ينقض اليقين مثله في بعضها فالعلم الاجمالي لا يقطع بشيء منها في مجراها
بخلاف الاصول اللفظية فان اعتبارها من جهة الكشف وبعدما فرضنا من تعلق العلم الاجمالي بما
يخالف احدهما لا يحصل الكشف فلا يعتبر وفيه نظر يطلب من محله لجواز انقطاع الاصل بالعلم الاجمالي
والتطويل في بيانه يوجب الخروج من الوظيفه هذا تمام الكلام بالنسبة الى الشك في المكلف به والتكليف
واما الكلام في الشك في المكلف فيرجع اجمالا الى ما تقدم من الاجتناب فيما يلزم طرح خطاب تفصيلي
وعدمه فيما اذا لم يلزم وتفصيل الكلام فيه انه ينقسم الى قسمين الاول ان يردد موضوع من الموضوعات
الشرعية المترتب عليه الاحكام الشرعية بين المكلفين فصاعدا كما لو علم حصول الجنابة ولم يعلم تعينها
تعلقها بشخص بالخصوص الثاني ان يردد مكلف واحد بين موضوعين من الموضوعات الشرعية كالخنثى
المردد بين الصنفين بعد العلم بعدم خروجه عنهما فالكلام في القسم الاول يقع في موارد فانه تارة
يتكلم من حيث احكام كل واحد منهما بالنسبة الى نفسه واخرى بالنسبة الى الاخر ومن حيث احكام غيرهما
بالنسبة اليهما او احدهما اما الكلام بالنسبة الى الاحكام الراجعة الى نفسهما فالظاهر جريان البراءة
في كل منهما والحكم بالطهارة في المفروض بل قد يقال بنفي الخلاف فيه بعد جهل التكليف ولا يلزم
من جريانها طرح خطاب تفصيلي واما الكلام بالنسبة الى كل منهما مع الاخر كاقتداء احدهما بالاخر فان
قلنا بان الطهارة شرط في الاقتداء واقعا كما هو الحق فلا يصح قطعا لما عرفت من اعتبار العلم التفصيلي
المتولد من العلم الاجمالي وان قلنا انها من الشروط العلمية فيمكن القول بالصحة وعدم اعتبار العلم
حسبما فصل فيما تقدم وربما يتوهم انه لو استاجر احدهما الاخر لقراءة العزائم حتى يسمعه في القراءة
من امثلة المقام وليس كذلك فان القراءة فيهما راجعة الى نفسهما ولا علقة بينهما حتى يبني عليها كما لا
ولو قيل بان المؤجر منهما يعلم اما انه فاعل للحرام من جهة قراءته على تقدير جنابته او استئجاره الاخر

يحرم عليه على تقدير جنابة الاخر لكان اوجه الا انه ايضا لا وجه له لعدم الدليل على عدم جواز استيجار
الجنب لقرائة العزائم ايضا لو علم بجنابته وانما يحرم الاستيجار ولبس المقام منه كما لا يخفى ومن هنا
يظهر حكم ما لو حمل احدهما الاخر في دخول المسجد فانه جائز اما دخوله فلانه طاهر بالاصل واما ادخاله
الغير فلان الغير طاهر ايضا بالاصل وعلى تقدير جنابته فلا دليل على عدم جواز ادخال الجنب في المسجد
لان الدخول غير الادخال واما الكلام بالنسبة الى الخارج منهما معا فكما مر انفا من عدم جواز الاقتداء
بهما في صلوته لو قلنا بالطهارة الواقعية وجوازه لو قلنا بالمعلومة وينبغي ان يعلم ان الاجارة وان لم يكن
حراما الا ان المؤجر لا يملك عليها لكونه محرما ولا يجوز للثالث التصرف في اجرتها كما لا يخفى والكلام في القسم
الثاني ايضا يقع في موردين الاول في بيان حكم الغير بالنسبة اليه والمرجع في ذلك الى ما تقتضيه الاصول
فيعمل به وان خالف العلم الاجمالي فيما لم يلزم طرح خطاب تفصيلي فتزويج الغير مما لا يترتب عليه الاثر لاصالة
عدم الصحة ودعوى تحقق وجوب الوفاء بالعقد واهية لاختصاصهما فيما اذا كان المحل قابلا فلا يصح التمسك
به في الشبهة الموضوعية واما وطيها ففي صورة الشبهة لا اشكال في عدم جوازه واما بعد وقفها فيحتمل الجواز نظرا
الى ان نفسها غير معلومة زوجيتها واما النظر اليها فيحتمل الجواز عملا باصالة البرائة بعد عدم لزوم طرح
الخطاب التفصيلي لان الناظر لو كان رجلا فيحتمل كونها مماثلا له في رجوليته فلا علم بتعلق الخطاب وكذا لو
كانت الناظرة انثى ويحتمل عدم الجواز نظرا الى عموم الامر بالغض للمؤمنين والمؤمنات خرج ما علم رجوليته
للاول وانوثيته للثاني بقي الباقي تحت العام على القاعدة كما قرر من جواز التمسك بالعام في الموضوعات
وعدمه ولو اشترى الخنثى نحوها فهل ينعتق عليه ام لا الاصل عدم الانعتاق واما في الارث فالاصل عدم
استحقاقها ما يزيد على حصة النساء وان كان قد يعارض بان الاصل عدم زيادة حصة الغير عليها كما
في بيان حكمها بالنسبة الى نفسها والى غيرها في جملة المفروض فالمرجع فيه ايضا الى ما فصلناه
من طرح الخطاب وعدمه فلا يجوز لها النظر الى الغير نظرا الى علمها بوجوب الغض تفصيلا وتحمل
المعلق لا يرى فيه الحكم فيجب الاحتياط وقد يتمسك للجواز بلزوم الحرج على تقدير عدمه واما
وطئه الغير فالاصل جوازه لاحتمال زيادة الالة ولو دخل الخنثى في الخنثى او الرجل على الخنثى وجب الغسل

الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى لحصول العلم التفصيلي بالنسبة الى الخنثى دون الرجل والانثى واما
تزويجها الغير فكما تقدم الاصل عدم ترتب الاثار عليه وكذا مسئلة العتق واما حكمها في العبادات فيختلف
الموارد فلو رجع شكها الى ما هو شرط لها اولا كوجوب تغطية الراس فيجب على القول بالاشتغال
ولا يجب على البرائة ومثل الجهر والاخفات ولو قلنا بجواز الاخفات لها في موضع الجهر واما لو قلنا بوجوبه
فيحتمل لزوم تكرير العمل بان يقرا حمدين وسورتين ويلتزم بجواز التكرير في المقام او تكرير الصلوة ويحتمل التخيير
بينهما كما عن الشهيد في الذكرى مع ان طريقها الاحتياط في غير المورد قال الخنثى تتخير في الجهر والاخفات
وان جهرت في موضع الاخفات فهو اولى اذ لم يستلزم سماع من يحرم سماعه وقد اورد عليه المحقق القمي بان
ذلك ينافي الحاقه الخنثى في مسئلة الستر واجاب عنه بعض الاجلة بان الحكم بالتخيير انما هو لخصوصية
قاضية به وهو معذورية الجاهل بالحكم فيه وفيه نظر فان المسلم من العذر فيما لو كان الحكم والموضوع معا
مجهولا واما اذا كان عالما بالحكم جاهلا بالموضوع فلا دليل على معذوريته كما في المقام فتدبر جيدا واذ
قد عرفت تحقيق القول في العلم بقسميه الاجمالي والتفصيلي تفصيلا فلنعطف الكلام الى ما هو عقد
الباب له وهو حجية الظن ويقع الكلام فيه في مقامين الاول في امكان التعبد والثاني في وقوع التعبد
به فنقول اما الاول في جواز التعبد بالظن فالمشهور بين اصحابنا ومخالفينا على ما نقل عنهم جواز التعبد
والمنقول عن بعض اصحابنا عدمه ومال اليه جملة من مخالفينا والمشهور حكاية هذا القول فيهما
عن ابن قبة ومتابعيهم في العنوان وان اختصت بخبر الواحد الا ان الاحتجاج المنقول منهم في دعواهم صريح
في عدم جواز التعبد بالظن مطلقا فلا بد من تنزيل المذكور في العنوان على المثال ولا دخل النزاع في الامكان
والامتناع الذاتيين او هما ولو عادة ملاحظة ما يلزم على تقديره من القبح والظاهر هو الثاني والحق ما
ذهب اليه المشهور لنا على الجواز وقوع التعبد كثيرا كما يظهر من طريقة الموالي بالنسبة الى عبيدهم وقد
يستند في المقام واشباهه الى اصالة الامكان كما في مسئلة جواز التجزي واجتماع الامر والنهي والاصل
فيها على ما هو المصرح به في كلام بعض الاعيان هو الغلبة وليس على ما ينبغي لوضوح ان المناط
فيها الغير على الموجودات فقط واما المعدومات فمع ملاحظتها غلبة الممكن على الممتنع ممنوعة كيف

كيف ولم نعلم وجه العدم فيها ولعله لا امتناع فيها فالتحقيق فيها ان قضية جلة كلام العقلاء فيما لم يدل على ضرورة
وجود شيء ولا ضرورة عدمه دليل الحكم بالامكان فيه فيعامل فيه معاملة الممكن كما لو شك في وجود شيء
يعامل معه معاملة المعدوم فكما ان بناء العقلاء على الحكم بالعدم عند الشك فيه فكذلك عند الشك في
ضرورة العدم فيحكمون بعدمها ايضا ففي الحقيقة هذه شعبة من اصالة العدم وكانه الى هذا ينظر ما هو
المنقول عن جماعة الشيخ الرئيس من انه كلما قرع سمعك ولم يقم دليل على وجوبه وامتناعه فذره في بقعة
الامكان الا انه مع ذلك غير مفيد فان الامكان ان قيس الى الواقع فلا اصل له يقتضيه. وان قيس الى الظاهر
فلا جدوى فيه لاثبات اثار الواقع له وليس الامكان والامتناع موضوعين لحكم شرعي حتى يترتب عليهما
الاثار لا يقال لعل مرادهم من اصالة الامكان فيما اذا دل الدليل على الامكان فيقبل على الامكان ولا يقبل على الامتناع
لانا نقول ان كان الدليل عليها فلا مجال لعدم القبول على التقديرين والا فلا مجال للقبول كذلك نعم يتجه
في مقام الاحتجاج فلا يدعي الامتناع اقامة الدليل عليه واحتج القائل بالامتناع بوجوه اقواها لزوم تحليل
الحرام وتحليل تحريم الحلال وبطلان اللازم كالملازمة ظاهر واجيب عنه تارة بالنقض بسائر الامارات الغير
العلمية في الاحكام كالفتوى والموضوعات كيد المسلم والبينة واصالة الطهارة وبالقطع ايضا لجواز تخلفه
عن الواقع واتفاقا وان لم يكن كذلك في نظر القاطع كما هو الوجه في النقض في الكل اذ من المعلوم جواز التخلف في
الجميع عن الواقع فيلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال واخرى بالحل وحاصله ان الحلال والحرمة في كلامه تضاف وتضاف
اليه ان قيسا الى الواقع كان يقال على تقدير تجويز العمل بالظن يلزم تحليل الحرام الواقعي واقعا وتحريم
الحلال كذلك او الى الظاهر كان يقال في المفروض تحريم الحلال الظاهري في مرحلة الظاهر وان قيس
احدهما الى الواقع والاخر فالملازمة ظاهرة مسلمة الا ان بطلان التالي ممنوع جدا والتحقيق في المقام
على وجه يكشف اللثام عن وجه المرام يتوقف على ان القائل بالامتناع انما يتم مقالته على القول بالانسداد
والانفتاح او انما يختص بالانفتاح وهو الظاهر اما اولا فلان كيف مع تأخر زمانه من ابن قبة ادعى
الانفتاح وجماعة من متقدمي اصحابنا كالشيخ في اوائل امرهم انما كانوا يرون وجوب اللطف على الامام
حتى ان كل ما لم يقم عليه دليل علمي كانوا يحكمون فيه بالتخيير الواقعي فكيف عمن تقدم عليه سيما ابن قبة

بمدة طويلة فان تلك الازمنة لم يكن ازمنة الانسداد واما ثانيا فلان جلالة شأن القائل على
ما يستظهر في ترجمته المذكورة في كتب اصحابنا الرجاليين فانه كان شيخ الامامية في زمانه يمنع صدور
هذه المقالة منه مع وضوح فسادها وظهور كسادها فانه على تقدير الانسداد كما ادعاه البعض
يجب على الله تعالى نصب امارة ظنية فكيف لا يجوز العمل بها فانه بعد الانسداد فاما يحكم ببقاء التكليف
كما عليه الكل او لا يحكم كما عليه البعض على ما حكي فعلى الاول يجب نصب امارة ظنية كما عرفت حيث انه لطف
وعلى الثاني لا وجه للقول بالالزام بعد انتفاء جنس التكليف فتعين حمل كلامه على صورة الانفتاح وعلى
تقدير الانفتاح وامكان الوصول الى الواقع مع ان المطلوب هو الوصول اليه فلا شك في قبح نصب
طريق يتخلف عنه ولو في وقت لاستلزامه خلاف الغرض في وجه ونقض الغرض في اخر الا ان يكون العمل
به من جهة ملاحظة وصف به يصير موضوعا لاستفادة امر ذا مصلحة متداركة لما يلزم في بعض
صوره من المفسدة المترتبة على عدم مصادفته للواقع كما اذا لاحظ الشارع احترام العادل فقال باعتباره
حين نظرا الى ان التعبد بخبره فيه مصلحة زائدة على مصلحة تخلفه عن الواقع فعلى هذا التقدير
فالواقع احد الامرين لكنه لما امكن ان يمنع غلبة مصلحة احترام العادل على مصلحة مصادفة الواقع مضافا
الى لزوم التصويب على تقديره فظهر بما مر عدم ورود النقوض المذكورة على المستدل اما الفتوى فلا
مشروعيتها في حالة الانسداد فلا وجه للانتقاض وعلى حالة القطع فيما اذا تخلف عن الواقع فان
باب العلم بالواقع للقاطع منسد اذ المحتمل قد يحتمل الواقع ولو احتمالا ضعيفا بل ولو احتمالا مرجوحا
بخلاف القاطع واما اليد والاستصحاب وسائر الامارات الشرعية مما لا يتوقف اعتبارها على
الانسداد بل يعم الحالتين فلعله يلتزم بان نصب الطريق لا من حيث هو طريق بل بواسطة حصول مصلحة
متداركة فيه بها يصير موضوعا لاستفادة ما لا ضير فيه الا ان الاشكال في لزوم التصويب على تقدير
فان الخبر مثلا من حيث ان العادل اخبر عليه مشتمل على مصلحة تزيد على المفسدة الكامنة على تقدير
عدم اصابة الواقع وحينئذ يكون حلالا فالخمر من حيث نفسه له حكم في الواقع فان حكمه مناط بالاجماع
وعدمه ولا نعني بالتصويب الا هذا ويمكن الجواب عن ذلك بان التصويب الباطل المجمع على فساده هو ان

يكون احد الحكمين في الواقعة في عرض الاخر ولا يكون مرتبا عليه واما لو جعل الشارع المقدس لو صل اليه اوقعه
من حيث هي حكما من دون ملاحظة الظن وجودا وعدما فيها ولها من حيث تعلق الظن بها حكما اخر
على ان يكون حكما ثانويا فلا يلزم التصويب وتفصيل الكلام ان التصويب في حسنة اهله يستعمل في
معنيين الاول ان يكون حكم الواقعة موكولا الى ظن المجتهد فما ظنه المجتهد حراما بظنه يصير حراما
ولا يكون هناك حكم مجعول في الواقع ولذلك قد اورد عليهم العلامة في نهاية بان العلم كالظن لا بد وان
يتعلق بموضوع متقدم عليه طبعا فاذا لم يكن هناك حكم مجعول في الواقع لا يصح الحوالة الى الظن واما
ما اجاب عنه العضدي بان متعلق الظن هو الحكم الثاني بمعنى انه هناك شيء لو حكم الشارع به لحكم
به في المظنون هو الاليق بالقواعد والاشبه بالاصول فعلى طلاقته غير مستقيم لاختصاصه بمقالة
من يقول بالحكم الثاني من المصوبة واما من لا يعتمد عليه كما هو المحكي عن جملة منهم فلا وجه له الثاني
ان لا يكون حكم الواقعة موكولا الى الظن بل الشارع انما جعل على تقدير تعلق الظن بالحرمة مثلا حكما وعلى
تقدير عدم تعلقه حكما اخر فالحكم يدور مدار الظن وخلافه في الواقع فكان موضوع الجعل يغاير
موضوع العلم فهو في عرضه والفرق بينه وبين الاول على تقدير ان الحكم في القسم الاول يتبع ظن المجتهد
ولا يكون متقدما عليه وفي القسم الثاني الحكم الواقعي يختلف باختلاف حالتي العلم او تعلق الظن
به وعدمه هذا ما بنوا عليه في الفرق بينهما والا فالتدبر يقتضي بعدم الفرق لخلو الواقعة في الجميع
مع القطع النظر عن حالتين عن الحكم فالالتزام بما الزمهم العلامة في القسم الاول جار في الثاني ايضا وهو
بشيء من المعنيين لا يجري في المقام اما الاول فواضح واما الثاني فلان الحكم فيما اذا دخل الشيء تحت
عنوان قول العدل ليس في عرض الحكم في الواقع فللواقعة من حيث نفسها مع قطع النظر عن دخوله تحت
عنوان حكم وعلى تقدير دخوله تحت العنوان حكم ثانوي مترتب على الحكم الواقعي ولاجله فللواقعة
في حد ذاتها وفي مرتبة يرتفع فيها النقيضان التي ليست فيها الا حكم واقعي باعتبار ما يقتضيه من
المصلحة الكامنة ولها من حيث دخولها تحت عنوان باعتبار مصلحة كامنة فيها من تلك الحيثية حكم
ثانوي مترتب على الحكم الاول ولذلك لا يجزي عند انكشاف الخلاف والتصويب بكلا المعنيين معنيه يغاير

يغاير ما ذكرنا فاعرفه فان المقام من مزال الاقدام وقد يجاب عنه ايضا بتعارض المصلحة الحاصلة في قول
العادل للمفسدة الكامنة المقتضية للحرمة في الخمر اذا اخبر العادل بحليته وهو بظاهره غير سديد لاستلزامه
اجتماع المصلحة والمفسدة الفعليتين في واقعة خاصة شخصية وقد تقدم ما في بعض المباحث السابقة
ما يقتضي بفساده الا ان يوجه بارجاعه الى ما مر ثم انه قد يجري في المقام الى بعضهم القول بوجوب
التعبد بالخبر الواحد او الظن على ما مر ولعله اليه والظاهر انه ان اراد من الوجوب لزوم جعله طريقا
عليه تعالى من حيث ان الاخلال به اخلال باللطف فهو الا لما صار اليه مما نحن فيه ومؤيد تحريرهم ذلك في
المقام والا فلا وجه لعده قولا اخر في قبال مقالة المشهور ومنشأ الاشتباه فيه تعليل القائل لذلك بوجوب
دفع الضرر فقد يتخيل منه وجوبه على العباد وليس كذلك وعلى هذا التقدير فالتحقيق في دفعه ان يقال
انه لو اراد ان الالزام بالعمل بالظن او امضائه بعد الانسداد وعدم الرجوع الى الاصول العملية لازم
عليه نظرا الى كونه قطعيا فهو في محله وان اراد انه يجب عليه تعالى جعله حجة وطريقا او امضائه للعمل به
في حالة الانفتاح نظرا الى العلة المذكورة فلا يخلو اما ان يكون الظن موافقا للاحتياط او لا سواء
كان مخالفا او لا مخالفا ولا موافقا والنسبة بين الاحتياط والظن هو العموم من وجه فالاجتماع ظاهر
كالافتراق في الاحتياط واما وجه الافتراق في الظن ففيما لو ظن بوجوب شيء مع احتمال الحرمة
ولو وهما فان الاحتياط ليس في العمل بالظن بل الاحتياط يقتضي بتحصيل العلم التفصيلي كما لا يخفى
ففي صورة افتراق الظن عن الاحتياط لا وجه للقول بوجوب العمل به اذ لا قبح فيه عند العقول
وفي صورة الاجتماع لا يبعد دعوى الوجوب التخييري بينه وبين العمل بالعلم التفصيلي لما عرفت
فيما تقدم فيما اذا دار الامر بين الامتثال التفصيلي والاجمالي في بعض الوجوه على ما مر تفصيله
في وقوع التعبد به شرعا فاختلف القائلون بالامكان على قولين فالسيد واتباعه على العدم
والمشهور على الوقوع وقبل الخوض في الاحتجاج ينبغي تأسيس اساس وتاصيل اصل يرجع اليه
عند الشك فنقول الاصل الاصيل حرمة العمل بالظن بل بمطلق ما وراء العلم فان للعمل بالظن
معنيين احدهما التدين به وجعله مستندا في العمل من حيث هو ظن بمطلق ما وراء العلم وثانيهما

واما المقام الثاني في العلم به

جعل افعاله مطابقاً للظن وان لم يستند اليه وفي الحقيقة ليس هذا عملاً بالظن بل انما هو مجرد مطابقة
خارجية وعلى الاول فلا شك في انه بدعة محرمة وتشريع غير مجوز وقد اتفقت الادلة كتاباً وسنة
واجماعاً وعقلاً على حرمتها بل عده جملة من الاعلام من الضروريات اما الكتاب فمنها قوله تع آلله اذن
لكم ام على الله تفترون وجه الدلالة حصر الامر في الاذن والافتراء فغير الاول هو الثاني وبقرينة المقابلة
والتشريع هو الافتراء ومنها قوله تع قل آلذكرين حرم ام الانثيين فانه تع في مقام التوبيخ على القول بالتحريم
من دون جعل ومنها قوله تع نبئوني بعلم ان كنتم تعقلون ومنها قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
على طاعم يطعمه وجه الدلالة ظاهر فيهما واما الاخبار فكثيرة منها ما دل على ان العبد انما يكفر به
اذا سمى النواصب والعصاة بولاة ومنها عن ابي عبد الله ع قال القضاة اربعة ثلثة في النار وواحد
في الجنة الى ان قال ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو في النار ومنها
رواية مفضل من افتى الناس بغير علم فليتبوأ مقعده في النار ومنها ما عن ابي جعفر ع لاخيه زيد رضي
الله عنه ان الله احل حلالا وحرم حراما وفرض فرايض وضرب امثالا وسن سننا الى ان قال ع فان
كنت على بينة من ربك ويقين من امرك وتبيان من شانك فشانك والا فلا ترومن امراً انت منه في شك وشبهة
الى غير ذلك من الاخبار التي لا تحصى كثرة واما الاجماع فنقله وتحصيله موجود ولا مخالف فيه في البين
قال المحقق البهبهاني في جملة فوائده من فوائده اصالة حرمة العمل بالظن من البديهيات عند الصبيان
والنسوان واما العقل فكل من انصف من نفسه وراجع وجدانه يحكم حكما ضروريا لا يتداخله ريبة ولا
يعتريه شبهة بحرمة التشريع والبدعة فانها قبيحة بلا مرية ومن هنا يظهر فساد القول بان الاصل هو
الاباحة فان اصالة الاباحة فيما لو لم يكن للعقل استقلال بادراك حكمه وقد عرفت استقلاله في
الحكم بالحرمة فان قلت قضية ما ذكرنا سابقا اعتبار العلم والارادة والاختيار فيما يتلو الامر وحينئذ
فلا يصدق على العمل المزبور انه تشريع ما لم يقصد الادخال في الدين لما ليس منه فانه عبارة عن
ادخال ما ليس من الدين فيه فالادخال في الدين لا يصدق الا عند القصد وهو فرع العلم ولو كان
كك واقعا والمعلم ليس عنه لعدم العلم بان العمل بالظن ليس من الدين فلا يحرم قلت ومما لا ينبغي ان

ان لا يرتاب فيه صدق التشريع على العمل المذكور وتفصيل الكلام في ارتكاب التشريع ان يقال انه تارة
يعلم بخروج ما ادخل في الدين فالمبدع يدخله فيه بقصد انه من الدين تشريعا وهذا مما لا شك في
كونه تشريعا وبدعة محرمة والادلة المذكورة ناهضة بحرمتها واخرى يدخله فيه مع جهله بالحكم
فهذا تشريع اسما لا حكما اذ لا معنى لعقاب الجاهل قبل تقصيره لكن الكلام في الصغرى كما عرفت من
استقلال العقل بقبحه وكونه ظلما فان حرمة الظلم مما لا يجهله عامة المكلفين ومن يدخله مع جهله
بالموضوع كان يدخله في الدين جاهلا بكونه من الدين فهناك تحقق التشريع حقيقة لان المناط على
الواقع فيصدق موضوعه وان لم يتحقق حكمه وهو الحرمة ورابعا يدخل في الدين ما هو منه بقصد
انه ليس من الدين ولا شك في كونه تشريعا وافتراء على الله تع ايض عند العقل والعرف بالنسبة
الى التكليف الواقعي بل الظاهري فان عند الشك لا بد من العمل بالاصول المقررة في الشريعة في موضوعه
ويدل عليه قوله ع في عد القضاة الاربعة التي ثلثة منها في النار من قضى بالحق وهو لا يدري وجعله
فيه ايض من قضى بالجور وهو لا يدري يدل على حرمة القسم الاول كما هو ما نحن بصدده هنا
الكلام فيما لو كان العمل بالظن من جهة التدين به وعلى الثاني كان لا يكون العمل بالظن من حيث
التدين به فهو حرام ايض فان الشاك لا بد وان يعمل بالاصول المقررة في الشريعة من الاستصحاب
فيما له حالة سابقة والبرائة فيما شك في التكليف والاشتغال فيما شك في المكلف به مع امكان
الجمع والتخيير مع عدم امكانه فطرح تلك الاصول محرم وان كان لا يسمى هذا القسم عملا بالظن لكن
يختص حرمته فيما اذا لم يلزم من العمل طرح اصل منها واما فيما لا يلزم فلا كان يكون الظن موافقا للاصل
المعمول في الواقعة لانتفاء ما يقتضي بالحرمة لا تشريعا ولا طرحا نعم لو كانت الواقعة من الوقايع
التي يجب تحصيل العلم فيها فيكون حراما من جهة ترك الواجب والنسبة بين الوجهين هو العموم من
وجه اذ التدين قد يجتمع في مورد مع طرح الاصول وقد يفترقان فظهر ان العمل بالظن
قد يحرم من جهتين في المعنى الاول وقد لا يحرم اصلا في المعنى الثاني كما انه قد يفرد لاصل
بوجوه اخر لا يخلو كلها عن خلل فيها لما قد اشرنا اليه سابقا من ان الاصل فيه الاباحة اذ الاصل

في الاشياء الخالية عن امارة المفسدة المشتملة على امارة المنفعة هو الاباحة وقد عرفت ما فيه سابقا
ونزيدك توضيحا في ابطاله اولا بان مجرى اصالة الاباحة هو الاشياء الخالية عن امارة المفسدة كما
اعترف به والعقل حاكم بوجود المفسدة فيه فمجراها انما يختص بما لا يحكم فيه العقل بحكمه فلا شك حتى
يجري الاصل فيه فظهر ان الاصل هو الحرمة لان الاصل قد انقلب حرمة بعد ان كان هو الاباحة اذ
العقل يحكم بالحرمة في كل شيء وثانيا انه اذا كان مؤدى الظن هو وجوب شيء او حرمته فلا معنى لاباحة
العمل بالظن او استحبابه او كراهته للمنافاة في تحقيقه الى اباحة العمل بالواجب فيخرج الواجب عن كونه واجبا
والحرام عن كونه حراما وغاية ما يمكن ان يوجه ان يقال انه اذا ادى الظن الى وجوب شيء او حرمته يجوز العمل
بمقتضى ظنه او الرجوع الى اصالة البرائة او اصل آخر غيرها على ان يكون العمل بالظن من جهة انه
احد فردي الواجب التخييري فاباحته من هذه الجهة ونظيره استحبابه او كراهته ومع ذلك فلا يخرج
عن اشكال لخروجه عما هو الظاهر من مقالة القائل بالاباحة كما هو ظاهر وعدم مساعدة اصل من
الاصول المقرر عليه على تقديره فان الاصل عدم الوجوب مطلقا سواء كان عينيا او تخييريا ومن
هنا يظهر وجاهة ما افاده المحقق القمي في رد من زعم باستحباب الحذر في اية النفر حيث قال وحاصل
الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي
مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري
انتهى وهو جيد جدا وان اورد عليه بعض الاجلة بوجوه لا طائل تحتها ومنها ما ذكره بعض الاواخر
من انه لا اصل في البين لدوران الامر بين الحرمة والوجوب اما لان معنى الجواز في المقام هو الوجوب
تجوزا او لان الجواز يستلزم الوجوب للاجماع المركب على ما هو المدعى في كلام بعض الاعيان وفساده
مما لا يخفى على احد لان دوران الامر بين الحرمة والوجوب انما يقتضي بانتفاء الاصل وثبوت التخيير فيما
فيما لو كانت الحرمة في عرض الوجوب من غير حصول علقة بينهما اذ العقل لا يمكن له الالتزام
باحدهما دون الاخر لامتناع الترجيح بلا داع كما في الجهر بالبسملة في الصلوة الاخفاتية واما اذا
لم يكن له الالتزام باحدهما دون الاخر لا لامتناع الترجيح فلا داعي له في عرض الوجوب بل كان مسببا

مسببا عن عدم العلم به فمن الضروري ان العقل يستلزم بالمسبب عند وجود السبب كما فيما نحن فيه حيث ان
الحرمة في المقام على ما مر حرمة تشريعية ويكفي في العلم بها عدم العلم بالوجوب والظن ومن عدمه بثبوته لان
الكلام في الظنون المشكوكة الاعتبار فيحكم العقل بالتحريم كما هو واضح فالتحقيق ان الامر دائر بين الوجوب
وعدمه والاصل عدمه فيحرم كما عرفت وهو الشأن في امثاله من التوقيفيات ومنها ما استدل به
بعض الافاضل من ان اصالة الاشتغال تقتضي بعدم كفاية الظن وبيانه انه لا ريب في توقف تكاليفنا
الواقعية في حصول الامتثال بها بادراكها تارة بالعلم بها واخرى بالظن والاول مسقط قطعا
والثاني مشكوك فيقتضي الاشتغال تحصيل القطع فيحرم العمل بالظن وفيه اولا ان وجوب تحصيل
الاعتقاد مقدمي اما عقلا او شرعا فليس من الامور التوقيفية بل هو موكول الى العقل وهو يستقل في
وجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن فلا ترديد بين الاقل والاكثر على ما توهم فلا يجري القاعدة
المزبورة وثانيا ان جعل الظن احد طرفي الاحتمال في تحصيل المقدمة مما لا وجه له فان الواقعة لا تخلو عن
اصل ولا العمل بالظن فيما يخالفه يكفي في حرمة مخالفته لذلك الاصل فلا وجه للاحتمال بعد قطع
العقل من هذه الجهة بعدم الامتثال ومنها ما افاده بعض المعاصرين من ان الاصل في الظن عدم
الحجية فانها امر حادث يحتاج وجودها الى سبق علتها وهو جعله حجة والاصل عدمه وفيه ان
الاحتياج في احراز العدم بالاصل في ترتب آثار عدم العلم عليه ممنوع لترتبه على نفس الشك وعدم
العلم بالحجية من غير حاجة الى احراز العدم وتوضيحه انه يترتب على عدم حجية الظن آثار شرعية منها الحرمة
التشريعية وطرح الاصول العملية من غير علم يرتفع به موضوعها ويترتب هذه الآثار على نفس
الشك في الحجية كما عرفت فلا حاجة الى الاصل بوجه اوضح اذا شك في حجية الظن كما هو كثير ومن يصح ان يقول
بحرمة العمل به للتشريع ولقوله ع من دان الله بغير سماع من صادق الزمه يوم القيمة وغير ذلك ولا حاجة
الى توسيط ان الاصل عدم الحجية فيحرم العمل به للتشريع فالتعويل على ما شيدنا اركانه الا انه ايضا
انما يستقيم بناء على ما هو التحقيق في الاصول العملية من اعتبارها تعبدا واما على ما يراه بعضهم
من حجيتها من جهة افادتها الوصف او السببية المقيدة كما عليه المحقق القمي على ما يظهر منه

في بعض مواضع كتابه فلا بد من القول بان الاصل هو وجوب العمل بالظن اما عينا او تخييرا في
حالة الانسداد فانه على ذلك التقدير لو تعارض الاصل بالظن فلا يفيد الاصل شيئا فلا يجب العمل
به وثبوت التكليف اجمالا يوجب العمل باحدهما فان رجحنا الظن لقربه الى الواقع فيجب العمل به عينا
وان لم نقل بالترجيح لكون الظن في مرتبة الاصل في الشك في الحجية فلا بد من التخيير ولا فرق فيما ذكر
بين الاصول العملية اللفظية والعملية فظهر مما قررنا صحة ما افاده المحقق القمي في تعريف
الاجتهاد من عدم الحاجة الى ادراج قيد الظن فيه حيث قال واذ قد عرفت انه لا حاجة الى ادراج
قيد الظن في تعريف الاجتهاد فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وكلاهما
حجة على المجتهد ومقلده اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم والدليل
على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما ولم ندع ثبوت الدليل على الجواز ويندفع ما اورده
عليه بعض الاجلة من انه لا وجه له اصلا فان الوجه فيه ظاهر بعد القول بحجية الاصول من باب الظن
واما اذا انفتح باب العلم وقلنا بعدم كفاية الظن في الامتثال فيحرم العمل بالظن بالمعنيين واما على
القول بالكفاية كما هو المنقول عن المحقق الخوانساري والقمي فلا حرمة في العمل بالظن وبالجملة على
ما هو التحقيق في الاصول من اعتبارها تعبدا وعدم كفاية الظن بالامتثال بعد القطع بالاشتغال
فلا شك في حرمة العمل بالظن على المعنيين المزبورين لاطباق اهل العقل عليه مضافا الى ما ذكره
بعض الاواخر من انه يدل على الاصل المزبور ما يقرب من آية قرآنية وخمسمائة رواية امامية فلا شك كما لا شبهة فيه
وانما الشان في انه هل خرج من الاصل المذكور شيء او لا والحق الاول وهو امور نذكرها مع ما
يقتضي تخصيص الاصل بها الاول الظن المستند الى ظواهر الالفاظ المنتهي الى احدى الدلالات
الثلاث ولو بمعونة القرائن الحالية او المقالية المتعارفة في المحاورات لدى الافادة والاستفادة
ولو كانت بسبب سبق عهد بين المتكلم والمخاطب او شهرة مشتركة في احد معانيه بخلاف غيرها
مما لا يعول عليها في عرف العادة في استكشاف مقاصدهم من الالفاظ كالرمل ونحوه وبخلاف
الظنون التي قد يستفاد من اللفظ وينسب اليه بامر خارج عنه بالمرة مثل فهم الاصحاب او شهرة

استعمال مضمون اللفظ فانها في الحقيقة ليست من الظنون المنتهية الى احد الدلالات بل هو ظن
بمضمون اللفظ ويبتني اعتبارها على اعتبار مطلق الظن وبخلاف الظن بواسطة الظن بالوضع كالظن
بالوجوب المستند الى الظن بكون الامر موضوعا له وكالظن بوجوب التيمم على التراب الخالص المستند الى
الظن بوضع الصعيد له فان الكلام في الظهور وعدمه انما هو بعد ان كان الوضع مفروغا منه ثابتا
بالادلة المعتبرة علما او ظنا قام القاطع ولو بملاحظة الانسداد على اعتباره والوجه في ذلك هو الاجماع
تحصيلا ونقلا على لسان غير واحد من الفحول واطباق العقلاء كافة بل ولولاه لانسد سبيل المحاورة وانفتح
طريق المكابرة وعليه جرت العادة من لدن آدم الى يوم القيمة بل ربما ينسب القائل بخلافه الى اصحاب السفسطة
والجنون مضافا الى انه تعالى اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف ما يفهمونه وانه تعالى ما ارسل من
رسول الا بلسان قومه وقوله ص لابن الزبعرى ما اجهلك بلسان قومك مع تقريرهم اصحابهم فيما يفهمونه
من الالفاظ المتداولة في محاوراتهم ومع ذلك كله فقد ينسب الخلاف في ذلك الى بعضهم وهو شاذ
لا يلتفت اليه كما انه لو خالفت الاخبارية في خصوص ظواهر القرآن ما لم يرد عن احدهم نص في تفسيرها
وسواء في ذلك المشافهون وغيرهم وقد يظهر من المحقق القمي التفصيل بين المشافهين وغيرهم فقال
بالاعتبار في حقهم وعدمه في حق غيرهم ولقد والتي في ذلك صاحب المعالم حيث يظهر منه اختيار
ما افاده المحقق القمي في مقام بيان الدليل الرابع على حجية اخبار الاحاد وان كان قد يحمل كلامه
ارادة عدم الحجية مطلقا حيث انه قد اورد في دفع الاعتراض بمظنونية الاحكام المستنبطة من الكتاب
الكريم باختصاص الخطاب المشافهة بالحاضرين بعدان الكتاب وثبوت الحكم للمتاخر انما هو بواسطة
ادلة الاشتراك في التكليف ومع فرض الجواز اقتران الخطاب بما يفيد خلاف ما هو الظاهر عندنا وقد وقع
ذلك في مواضع علمناها بالاجماع فان تجويز هذا الاحتمال لا يختص بالمشافهة وغيرهم ايضا ومن
هنا قد يورد عليه بعدم اتجاه تفريعه على الخطاب فتدبر وكيف كان فلنا في المقام دعويان
احدهما الحجية مطلقا خلافا للاخباريين وثانيهما كذلك خلافا لصاحب المعالم والمحقق القمي فلنا على
الاولى منهما وجوه من الادلة الاول اتفاق الامة قديما وحديثا واجماعهم خلفا عن سلف كافة

من قبيل الخطاب الشفاهي

وخاصة حكيما وفقيها على حجية ظواهره ويكشف عن ذلك استدلال الكل بها من غير نكير منهم
ويرشدك اليه النظر في مصنفاتهم والرجوع الى مؤلفاتهم بل كادت ان تكون من ضروريات الدين
وان ينسب الخلاف فيه الى القاصرين بل ربما يعد منكره من الكافرين لا يقال لا يجدي في التمسك
بالاجماع في المسائل الاصولية لانا نقول لا ضير فيه لو كانت المسألة فرعية كما فيما نحن فيه حيث ان
جواز الاتكال فيه على الظن الخاص توقيفي منوط بالرخصة من اهل الذكر نعم لو كانت مسئلة من جهة
العقل كالاجماع الاصول لهى منه فلا وجه للاستناد اليه فيها الثاني السيرة القطعية الكاشفة
المستمرة على ما يشهد بها احوال المسلمين من زمن النبي الى زماننا هذا لا يقال لعل الوجه في العمل بها
انسداد باب العلم فلا دلالة فيها على اعتبارها بالخصوص كما هو المطلوب لانا نقول لا يمكن دعوى استقرار
طريقتهم في العمل بها حتى في صورة الانفتاح ايضا فان اصحاب الائمة مع تمكنهم عن تحصيل العلم كانوا يستندون
بظواهر القران على جل مطالبهم ولو سلم فكان الانسداد من جهة عدم [illegible] استفادة القطع
من الالفاظ بالعلم ولا بأس في ذلك اعتبار الظواهر بالخصوص بل هو الوجه في اعتماد العقلاء عليه فيصير
ظنا خاصا كما لا يخفى لعل الانسداد من جهة عروض السد كما في امثال زماننا لعدم امكان الوصول الى
المعصوم لكنه لا يخفى فانفتاح باب العلم ولو في بعض الاوقات فلا بد لهم من السؤال ولا خلا
من الحكم بتفسيقهم حاشاهم عن ذلك فان اجاب المعصوم بالعمل بها فهو وان لم يجبهم وكلهم الى ما
هو طريقتهم من الاعتماد على مطلق الظن فهو خلاف اللطف منهم وهو لا يجوز عليهم فان السؤال في نظائر
الواقع فهو كتأخير البيان عن وقت الحاجة ومن هنا يظهر عدم جواز الاحالة على الاستصحاب وغيره
من الاصول العملية اذ استلزام مسئلة الفرعية كنجاسة القليل بمجرد ملاقاة النجاسة ولو سلم فما
ها هنا عدم العلم بجهة عملهم بظواهر الكتاب ولا ضير فيه اذ الجهل بالجهة انما يضر فيما لو احتملنا
استناد العمل الى جهة لم تكن واجدة لها واما لو كانا واجدين للجهة المحتملة ايضا من الاضطرار و
شك فلا شك في اعتبار العمل عندنا غاية ما في الباب عدم العلم بخصوص الجهة على تقدير ولا [illegible]
في العمل بها الا عند التعارض فيقدم على غيره لو كان من جهة الظنون الخاصة ويتوقف على المرجح

المرجح لو كان من غيرها كما ستعرف وعلى التقديرين لا بد من تقديم الظنون الاجتهادية على الظن الحاصل
من استعمال الاصول اللفظية من اصالة الحقيقة وغيرها في الكتاب الكريم او بعد ما فرض من كونها
حجة ولو من جهة مطلق الظن لا يجري لاصالة الحقيقة عند معارضتها لها والحاصل ان الاجماع العملي من
الصحابة والتابعين المعبر عنه بالسيرة المستمرة حاصل على اعتبار اصالة الحقيقة المعمولة في الكتاب الكريم
ولا وجه لاحتمال المذكور من انه لعل العمل المذكور من جهة الانسداد اما اولا فلان الانسداد في المقام
على تقدير تسليمه لما عرفت من التمكن لتحصيل العلم ولو بالنسبة الى بعضهم ولو في بعض الاوقات انما حكمه
تجويز العمل بالظنون اللفظية لا علية كما هي قضية دليل الانسداد فالداعي في ترجيح الحكم وجواز الاعتماد
عليها كما دل عليه الاجماع هو الانسداد واما ثانيا فلانه لا وجه لتعيين الوجه ثانيا الا التقدم في التعارض
او التوقف الى حصول مرجح والظنون الاجتهادية تقدم على الظنون اللفظية مطلقا فلا ثمرة في التعيين
الثالث الاخبار الواردة في هذا المضمار عن السادة الاطهار عليهم صلوات الجبار وهي صنفان صنف منها
دال على وجوب الاخذ بما وافق الكتاب وطرح ما خالفه وان الفتن اذا غشيت كقطع الليل المظلم لزم
الرجوع اليه لان فيه تفصيل وان ما وجدتم فيه او في سنة لزمكم العمل به ولا عذر لكم في تركه وان كل شيء
مردود الى الكتاب وان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما لم يوافق من
الحديث القران فهو زخرف وان ما جائكم مني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جائكم يخالف كتاب الله تع
فلم اقله وان القران حق لا ريب فيه عند الجميع وانهم في حالة الاجتماع عليه مصيبون وانه قال تارك فيكم
الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي حيث انه جعله كالامام في جواز الرجوع اليه مستقلا فاحتمال ارادة
الاجتماع لا يناسب مذهبنا في الحديث بعد انه خلاف الظاهر من اللفظ كما لا يخفى وصنف اخر هي الاخبار
الخاصة الامرة باستنباط الاحكام من الكتاب الكريم والفرقان العظيم قولا او فعلا او تقريرا كرواية
عبد الاعلى ابن الاعين عند السؤال عن الجبيرة عن حرمة من انه رجل عثر فوقع ظفره وهو جعل عليه مرارة
فما يصنع في الوضوء فاجاب ان ذلك واشباهه يعرف من كتاب الله قال الله تع ما جعل عليكم في الدين
من حرج فالمستفاد من الرواية جواز استنباط امثال ذلك من الاحكام مع خفائها من الكتاب فكانه

قال [illegible]

قد بين لنا قاعدة ايضا من الجواب المذكور فيما اذا دار الامر بين سقوط القيد راسا وسقوط قيده لعدم نقده
الثاني فان السؤال عن مسح العبد بالرجل وسقوطه راسا او بقائه بالمباشرة لماسح الممسوح ودعوى
اختصاص جواز الاستنباط للعارف لا ضير فيها بعد ان الغرض ظهوره فيكون كالاغيره كقوله
مستشهدا بعدم جواز نكاح العبد بدون اذن المولى انه عبد مملوك لا يقدر على شيء وقوله في سماع
الجواري ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا فان الاستشهاد يقتضي نوع ظهوره في
المطلب ولو لم يستند اليه كاستشهاده كقوله فيما سئله زرارة عن كيفية الصلاة في السفر بانها ركعتان
فقال زرارة ان في القران الكريم نفي الجناح عن القصر ولا يدل على تعيينه فعارضه الامام ع بما ورد في الطواف ايضا
من نفي الجناح المجرد ايضا من الاخبار بل هي بالغة حد التواتر فعلى الطالب الرجوع اليها في محالها الرابع ان
المقتضي للحجية موجود والمانع منها مفقود لما ستعرف من بطلان ما تخيله الخصم مانعا فلا مناص منها اما
الاول فلان الاصل في كل كلام من كل متكلم على ما هو مستفاد من طريقة اهل العقول ان يكون مسوقا لبيان
ما هو المتعارف في الاستفادة منه ان حقيقة فحقيقة وان مجازا فمجازا كما يكشف عن ذلك ملاحظة طريقتهم
في استفادة مقاصدهم من الالفاظ اجمع دائما مكاتبة ومراسلة فقد نحاور حديثا فان بمجرد انطباق اللفظ
بلغة عربية او نحوها يقضي بارادة المعاني المستفادة منه في العادة شخصا او نوعا مادة وهيئة بل والمبادر منهم
مجبولة على ذلك حتى لو وجده يخالف ذلك اللفظ فانما هو لابد وان يكون بعد دلالة دليل عليه وذلك
مثل ما فطرهم الله في حمل الالفاظ على معانيها الحقيقية عند التردد بينها وبين مجازاتها وعليه يبتني جملة
من الاحكام الشرعية في الاقارير والوصايا والاوقاف ونحوها فلو اقر زيد لعمرو بمال يؤخذ باقراره ولو استند
الى ارادة معنى لا يتعارف استفادته منه لم يسمع منه كما انه كذلك فيما لو انكر ارادة المعنى الحقيقي والمعنى راسا
منه وليس ذلك الا للقاعدة المزبورة ومقتضاها ان يكون كل كلام من كل متكلم مسوقا لبيان ما هو المتعارف
في الاستفادة منه وان لا يكون واردا على سبيل التعمية والالغاز فمتى شك في ذلك على حد توجيه
يحكم بالاول الى دلالة دليل على التعمية والالغاز ومنه يستعلم ظاهر ارباب التصانيف من ذوي الملل
الفاسدة والمذاهب الكاسدة فوضوحه يمنع من اطالة الكلام ومن هنا يظهر ضعف مقالة البعض في

في الرد على الاخباريين بقبح التكليف وارادة ما هو خلاف ظاهر الكلام منه فان الكلام محمول في اصل الوضع
والخطاب وربما يدعي الخصم انتفائها ويلتزم بان الكتاب كله من الالغاز والرموز مثل فواتح السور ولكنه مدفوع
قلنا ظهر وجود المقتضي فليس ظواهر الكتاب الا كظواهر غيره من الكتب واما الثاني فلان ما يتوهم كونه
مانعا سواء استند اليه او لا وجهان الاول الاخبار الدالة على ان علم القران مخصوص بالائمة وعلى حرمة
تفسيره بالراي وهي كثيرة مذكورة في مجمع البيان وجوابها ما عرفت الثاني ان ورود التقييدات والتخصيصات
المتكاثرة انما اوجب عدم العمل بها بواسطة احتمالها وتشابهها بل ربما اختص بفرد واحد ومورد متحد كما في قوله
فاذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فانه قد اختص بقرائة الامام في الجماعة والجواب اما عن الاول فبعد الاغماض
عما في اسناده بدعوى التواتر فيها اجمالا ان التفسير كما نص عليه جماعة عبارة عن كشف الغطاء والخفاء
مورده عرفا ولغة فيما اذا لم يكن منكشفا في نفسه مما لا ينبغي الارتياب فيه وتوضيح الحال فيه ان هناك
اشياء اللفظ والمعنى والمتكلم والسامع ولا ريب في خفاء المعنى في ذهن المتكلم فيظهر باللفظ فان على
نحو ظهوره منكشف بنفسه واخرى على وجه يحتاج الى منكشف عنه فيحتاج الى رفع النقاب عن وجه المطلب
بواسطة اللفظ على الوجه الاول لا يحتاج في فهم المراد الى شيء اخر بعد العلم بالوضع كقوله تعالى اقيموا الصلوة
عند اهل اللسان والعارفين بلغاتهم بخلاف ما لم ينكشف في نفسه فانه يحتاج في بيانه الى شيء اخر ولما انكشف
عند تكلم المتكلم به وتلفظه كما هو ظاهر بعد مراجعة العرف الحاكم في تمييز معاني الالفاظ وصدقها فلا يصدق
التفسير في مثل اذا المعنى لا خفاء فيه بعد التلفظ نعم انما يصدق التفسير فيما لم يكن المعنى بعد التلفظ منكشفا
واضحا من اخبر ذلك في تفسيره عنهم ع فلا شك في حرمته فلا دلالة في تلك الاخبار المذكورة على
المنع بل غاية ما يلزم منها عدم جوازها وانما تمنع كون العمل بالظواهر منه وربما يتوهم ان الترجمة ايضا من
التفسير المحرم وليس بشيء لانه لو كان تفسيرا فانما هو بالنسبة الى المعاني اللغوية لا بالنسبة الى المراد
من اللفظ وظاهر ان سياق الايات مما لا ربط له بمثل المفروض ولو سلمنا فهي معارضة بما هو اوضح
سندا واقوى دلالة ومع التساوي فلا بد من الحمل على ما ذكر جمعا بينهما واما الجواب عن الثاني فلان
النقض بالاخبار فانها مما قد نالها ايدي التخصيص والتقييد بكثير بحيث لا يكاد يكون ثابتا بالكل فان ورود

التخصيص والتقييد كثيرا وقليلا لا يقتضي اجمال الادلة واجمال المراد بعدها لان العمل بالعام انما هو
بعد الفحص ولا ضير فيه لما قد تقرر من حجية العام المخصص في الباقي لو لم يكن مخصصا بمجمل او على تقدير
فعدم حجيته انما هو من جهة اجماله تنزلات للفاضل السيد صدر الدين في المقام كلام لا باس بنقله ورد
ما يرد عليه قال بعد جملة كلام له والقول الفصل مع تفصيل وتوضيح يظهر بعد تمهيد مقدمتين الاولى ان
بناء التكليف الى الانقراض الذي ما نحن فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على افهام المكلفين ما كلفوا
به وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالة القول على المراد منه لا يكون قطعية الا بضم امور خارجية وكثيرا ما
يكون ظنية اذ مدار الافهام وقطبه في كل لغة انما هو الغاء الحقائق المجردة عن القرينة وابقاء المجازات
معها فيفهم المخاطبون الاعتقاد او العمل على ما يفهمونه وان كان احتمال التجوز في الاول واخفاء القرينة
واشتباهها على المخاطب في الثاني باقيا لانه لا بعد في ان ينصب متكلم قرينة لارادة معنى مجازي اخر لكون القرينة
مناسبة للمعنيين والذي يكشف عما قلناه انا لو فرضنا كون صيغة الامر للوجوب لغة فامر لغوي عبده فتباطأ
عن المسارعة الى الامتثال معتذرا باحتمال التجوز لذمه العقلاء وكذا يذمون المولى لو عذب العبد لانه
سارع الى الامتثال بعد فراغ المولى من الكلام ولم يصبر حتى يظهر عليه القرينة ولو بعد حين فان قلت
تاخير القرينة عن وقت الخطاب جائز على المشهور عن وقت الحاجة كذا اذا كان له مصلحة داعية
الى التاخير راجحة عند العقل والشرع على العمل بخلاف ما اريد من الكلام مثلا لو فرضنا ان احدا قال
لعبده اكرم كل من دخل داري غدا وهو يريد غير زيد فاخر البيان الى الغد فلما حضر زيد وكان المولى
خائفا من زيد على نفسه او على العبد فترك البيان فاكرم العبد زيدا ايضا فلا ريب في رجحان مصلحة
التقية والابقاء على ترك اكرام زيد فكيف يسوغ للعقلاء الذم اذا ابطأ العبد معتذرا بهذا الاحتمال
الواقع في المحاورات وكذا كيف يجوز ذم المولى على العقاب مع مسارعة العبد الى الامتثال اذا قال المولى لم
لم تصبر حتى يظهر لك حقيقة الحال قلت ما ذكرت نادر لا سيما الاخير فتجويز مثله عند العقلاء ولهذا
يسارعون الى الذم مع قيام هذا الاحتمال عندهم الثانية ان التشابه كما يكون في اصل اللغة كالاشتراك
اللفظي كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثلا ان يقول احد اني استعمل العمومات كثيرا وانا اريد الخصوص من

من غير ضم قرينة متصلة والمطلق المطلقات واريد المقيدات وربما احكم حكما يدل ظاهره على الاستمرار ولكن
انسخه من بعد وربما خاطبت احدا وانا اريد غيره او اخصص شخصا بالخطاب وانا اريدهم مع غيرهم او نحو ذلك
فمن امثال ذلك في كلام متكلم ولم يصرح هو به مع علمنا بعدم غفلته ومسامحته فح لا يجوز لنا القطع بمراده
ولا يحصل الظن به اللهم الا ان يكون العام الباقي على عمومه والمطلق الباقي على اطلاقه كثيرا بالنسبة الى المخصص
والمقيد وكذا غيرهما والقران من هذا القبيل لانه وان كان عربيا لكن نزل على اصطلاح جديد لا اقول
على وضع جديد بل اعم من ان يكون كذلك او يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك وجدت فيه كلمات
لا يعلم المراد منها اصلا كالمقطعات في اوائل السور ثم ان الله تعالى لم يدع المكلفين حتى انزل الى رسوله
قل هو الذي انزل عليكم الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية فنهاهم عن
اتباع المتشابه ولم يبين لهم ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من اللفظ وجعل البيان موكولا
الى خلفائه والنبي نهى الناس عن التفسير بالاراء وكذا الاوصياء عم وكذا جعلوا ان الاصل عدم
العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ثم افاد اذا تمهدت هاتان المقدمتان فنقول مقتضى المقدمة الاولى
هو العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم جواز العمل بها لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد
منه وما بقي على ظهوره يحصل الظن منه والظن مندرج في الاصل المذكور فطالب العامل به بدليل
جواز العمل لان الاصل الثابت عند الحاجة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل مثل عمل اصحاب
النبي ص والائمة عم بالظن المستفاد من الاخبار اذا سمعوها منهم من غير فحص وتحصيل قطع بالمراد
وتقريرهم على ذلك لا يقال ان الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ
المعلوم عندنا مساوات المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا كيف وقد عرفوه بتعريفات مختلفة
ولم يقيموا دليلا على ان المعنى الشامل للظاهر هو المراد منه في القران والاخبار وايضا لا يظهر من الاحاديث
الواردة في تفسيره هذا الشمول بل ادعى شيخنا الفاضل المحدث حسين بن شهاب الدين العاملي في كتابه
ايضا ان الذي يظهر من الاخبار مساوات المحكم للنص حيث قال ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم
ما لا يحتمل غير ما يفهم منه من بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه انتهى ثم ما ذكرنا دل على ان التشابه

يعم النص والظاهر من النصوص وكلمات الاصحاب ثم اورد سؤالا على نفسه بقوله لا يقال ان ما ذكر تم
في عدم جواز العمل بظواهر القرآن ان تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لان فيها ايضا محكما
ومتشابها وناسخا ومنسوخا وعاما اريد منه الخاص ومطلقا اريد منه المقيد واجاب عنه بقوله لانا نقول
قد سبق ما يستفاد منه الجواب ونقول هنا توكيدا وتوضيحا انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة
عند عدم نصب القرينة العقلية والنقلية والقولية المتصلة على خلافها ولكن منعنا عن ذلك وعن العمل بالقرآن
اذ منعنا الله تعالى من اتباع المتشابه ولم يبين حقيقته لنا ومنعنا رسوله صلى الله عليه وآله عن تفسير القرآن ولا ريب ان
غير النص محتاج الى التفسير لتحقق الاحتمال فيه واوصيائه عليهم السلام ايضا منعونا وايضا ذم الله سبحانه من اتباع الظن
وكذا رسوله واوصيائه ولم يستثنوا ظواهر القرآن لا قولا ولا تقريرا وليس هناك دليل قطعي على ظني
ولا اجماع على الاستثناء واما الاعتذار في العمل بالظن بانا لما كلفنا كون حكم مستفادة من اية انه مراد
الله تعالى علينا به لان تركه موروث لخوف المؤاخذة الاخروية ودفع الخوف المظنون واجب فيجاب عنه بان
عقلك ذلك ايضا يحكم بدفع المؤاخذة مع النهي المطلق عن اتباع الظن وعدم بلوغ المخرج وكيف يسمع هذا
الاعتذار مع ان القائل ايضا يعتذر ريثما يعذر ربه وانت تمنعه من القياس وسائر ما لهذا مزيد توضيح انشاء الله
في بحث حجية الاجماع بخبر الواحد واما الاخبار فقد سبق في بحث جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
ان اصحاب الائمة كانوا عاملين باخبار بلغتهم عن ائمتهم وما كانت في كتب من صحيفة سنة نصا على اصل
او كتاب يراجعون اليه وكانوا اذا احدث لهم حادثة وروى ثقة فيها خبرا من المعصوم يعملون بخبره من غير
تربص وسؤال من انه هل هناك عند احد مخصص او معارض او ناسخ او مقيد وكانوا يعملون الى ان يجيئ
من عنهم عند الصانع الحكيم معارض او غيره ثم بعد جمع جل الاحاديث في الاصول والكتب ما كان عند كل واحد
من فضلائهم الا اصل لا غير او مع اصل واحد من غيره وبالجملة ما كان مجموع الاحاديث مجموعا عندهم وما
كان لهم شغل التهذيب بل بمثل الفقيه والاربعة ثم يعملون هذه الطريقة منهم ولا ينكروا عليهم بل يعيبوا عليهم حتى
العمل بالاصول وكتب الاحاديث وبالجملة قد حصل لنا علم قطعي من التتبع بتجويز العمل من ائمتنا عليهم السلام
بخبر العدل الامامي من غير فحص ولهذا عملنا بظواهر الاخبار مع ما قلنا من ان مدارك التكليف في

في كل الاوقات على الظواهر من لدن ادم الى يومنا هذا ولولا هذا الذي قلنا لكان في العمل بظواهر الاخبار
متوقفين والله الموفق والمعين انتهى كلامه وانما نقلناه بطوله ليعلم موارد النظر فيه بعد ما قدمنا لك من
وجود المقتضي ورفع المانع وكفاك ردا عليه ما قلنا من اجماع الامة على العمل به من لدن زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة
عليهم السلام الذي به يستعلم عدم كون المعمول بها متشابها وبه ينقطع الاصل الذي اوجب المعرفة عليه من حرمة
العمل بالظن كما في غيره من الظواهر ومنه يعلم عدم الافتراق بين الاخبار والقرآن في ذلك وانت بعد الاحاطة
بما مر في دليل المختار تقدر على استخراج وجوه النظر فيه مضافا الى ان عدم حجية الظواهر القرآنية قد يفضي
الى الدور وهو باطل فانه لا شك في اعجازه من جهة الفصاحة وقد تقرر في محله ان وصف الفصاحة انما
يلحق اللفظ باعتبار معناه فالاعجاز من الجهة المذكورة فرع فهم المراد منها وهو على ما تخيله الاخباري فرع
الاخبار واعتبارها فرع ثبوته صلى الله عليه وآله فلو توقف ثبوته عليه لزم توقف الشيء على نفسه وهو المراد بالدور
وبالجملة فالمطلب مما لا خفاء فيه **فوائد الاولى** يترتب على النزاع في حجية الظواهر القرآنية فان ايات
الاحكام قليلة وجملة منها تكررت وجملة اخرى انما تثبت الامور الاجمالية الضرورية مع امكان
استفادتها من الاخبار الواردة فيها ايضا فلا يمكن تحقق الثمرة فيها اذ لا نقول بحجية الاخبار الاحاد
قلنا واستنبطنا منه ما لم نستنبطه من الاخبار كما قيل ان الفخر الرازي قد استنبط من اية مائة حكم
مع ظهور الثمرة في المتعارضين من الاخبار فان موافقة الكتاب من المرجحات المنصوصة وقد تعرض
بعضهم لبيان ان الكتاب اوفق للخبر لقوله اوفوا بالعقود وليس بشيء فان قوله عليه السلام المؤمنون عند
شروطهم اوضح دلالة منها على المطالب التي يستدل بها عليها لمكان لفظ الشرط مع تصريح الفيروزآبادي
في القاموس بوضعه للالزام والالتزام واما ما خصصه في البيع فالظاهر انه من جهة تمثيل له
ان في القرآن ع **الثانية** قد ورد في جملة من الاخبار سقط حتى ان في بعضها سقوط الثلث ومن ثمه فقد يستشكل
الاتكال عليه والاخذ بظواهره لعدم الوثوق ولكنه مدفوع اولا بمنعه وبعد تسليم ذلك وجوده
في خصوص ايات الاحكام غير مسلم وعلى تقديره فالشبهة غير محصورة وعلى تقديرها فلا نسلم
سريان ذلك في الموجود من القرآن فان سقوط شيء لا يقتضي باجمال شيء اخرى مطلقا الا ان يحصل

بالارتباط بينهما والاصل يقتضي عدمه فيحتمل ان يكون المعنى المحذوفة الساقطة مثل سقوط القرينة
الموضحة او المؤكدة واما ثانيا فالاجماع بقسميه على ما عرفت يغني عن ذلك كله الثالثة قد يتوهم ان
القول بحجية الظواهر القرآنية يلازم القول بعدم حجيتها لقوله لا تقف ما ليس لك به علم فان الوثوق
عليه موقوف على حجية العلم فيلزم من وجوده عدمه ويمكن التفصي عنه بتخصيص لسان ذلك ظواهر الادلة
على ان العمل بالقرآن بعد قيام الاجماع عليه عمل بالعلم مع انا لا نسلم انصراف الآية الى نفسها وما اشتمل عليها
من الكتاب كما لا يخفى بعد الرجوع الى المعروف في امثاله وعليه يبتني في توجيه الاستدلال باخبار الآحاد ويبتني
في حجية الاخبار وعدمها عند من يرى اعتبار القول من الاجماع بينهما الرابعة قد اختلفوا في تواتر القراءات
السبع وعدم تواترها والمعروف بينهم هو الاول وخالف فيه جملة من الاواخر وهم بين القائل بحجية جميعها
وجواز قراءتها في الصلاة وبين المانع منها في غير المتواتر ولو جاز قراءتها في الصلاة ولا حاجة الى اثبات احد
الوجهين بعد ما طال في بيانه ولكنه شيء هنا ينبغي التنبيه عليه وهو انه اذا اختلفت القراءات على وجه يختلف
باختلافها المعنى فعلى تقدير تواتر الجميع ايضا القدم فيما تعارضا كما في قوله يطهرن ويطّهّرن بالتشديد
والتخفيف فانه على الاول لا بد من الاغتسال في جواز الوطء وعلى الثاني يجوز وطؤها بمجرد انقطاع الدم ولو
قبل الاغتسال فقيل بالاول وقيل بالثاني والتحقيق ان يقال انه على تقدير تواتر السبع القراءات لا بد الا من اعمال قواعد
المعارضة بين الادلة القطعية بحسب السند ثم الرجوع الى الاصل ان كان ان كان موافقا لاحدهما
وان لم يكن بواسطة موافقة الاصل الثالث غيرهما فالتخيير لكن بين الاحتمالات الواقعية واما الاشتباه في
رجوعهما في الحقيقة الى المتشابهات مما لا ريب فيه في الفرض وقد نهى الشارع عن العمل بها وذلك مثل
ما قاله بعض الافاضل في تعارض الحجة واللاحجة كالقياس ثم المراد من اعمال قواعد المعارضة انه لا بد
اولا ان يلاحظ النسبة بينهما وان كان من العامين من وجه فان كان احدهما نصا بالنسبة الى الآخر
فنوى والا فيرجع الى المرجحات الخارجية وان كان بينهما العموم والخصوص مطلقا او من وجه فيحمل احدهما على
الآخر كما هو المرجع في مثل المقام ومثل ذلك بعينه الكلام فيما لو لم نقل بتواتر السبع لكن قلنا بحجية الجميع
في مقام استنباط الاحكام كما يجوز القراءة في الصلاة بكل وجه من وجوه القراءات بلا خلاف واشكال

[illegible]

واشكال ولنا لو لم نقل بحجية غير المتواتر فلا وجه للرجوع الى المرجحات فيها اذ كان المتعارضان نامين من وجه
بل يكون من باب اشتباه الحجة بغيرها وحكمه التوقف بعد العجز عن التمييز والرجوع الى ما يطابق الاصل في صورة
المطابقة لاحدهما او التخيير بين الاحتمالين على ما عرفت هذا تمام الكلام في المقام الاول واما المقام الثاني
فقد يظهر من المحقق القمي وصاحب المعالم فيما نقلنا كلامه اجمالا عدم حجية الظواهر القرآنية لغير المشافهين ويمكن
الاستدلال لهما بوجهين الاول حصول الاطمئنان للمشافه بعد اعماله اصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة
ونحوهما من الاصول المعمولة في استخراج المطالب عن الظواهر اللفظية عند العرف والعادة ولا اقل من حصول
الظن القوي للمشافهة بواسطة علمه بالقرائن المحفوفة بالكلام وسوق المقام فهم لا يظنونه بخلاف غير
المشافه فانه لا يحصل له الاطمئنان بواسطة احتمال اختفاء القرائن فان المتعارف فيما غلبنا هو القرائن اللفظية
واما القرائن الحالية فلا مضافا الى انه قد لا يمكن بيان الحال كما لا يخفى مع انه قد يمكن دعوى العلم الاجمالي
بسقوط جملة من الامارات المعينة للظن بالمراد والاطمئنان فيها لغير المشافه فيما لم يكن المقصود الافهام
غير المشافه بالمراد كما في كتب المصنفين والوصايا والمراسلات فان المقصود فيها يتعلق باعلام غير المشافهين
ايضا فالقرائن المعتبرة في افادة المطالب موجودة ومعتبرة عند المكاتب والمراسل بخلاف ما اذا لم
يتعلق القصد باعلام غير المشافه او لم يكن معلوما كما في المقام فانه لا وجه للاستناد الى اصالة الحقيقة
في المقام لعدم حصول الاطمئنان بل الظن الشخصي ايضا لا يقال لا يجوز العمل بالظواهر الا بعد الفحص وبعده
لا نسلم العلم الاجمالي بسقوط القرائن بل يحصل الظن الشخصي حتى لا يجوز العمل بالمراد ولو لم نقل بحصول
الاطمئنان لانا نقول كلا فان العلم الاجمالي حاصل بوجود القرائن الحالية القابلة لصرف اللفظ عن
ظاهره وبان الغائب عنا والمختفي علينا اغلبها وان ضاعت ما هو بايدينا وبعد لا يحصل الظن الشخصي
فضلا عن الاطمئنان وغاية الامر افادته الظن النوعي ولا دليل على اعتباره بالخصوص كما هو المراد في المقام
الثاني ان احتمال خلاف الظاهر من الخطاب للمشافهة ليس الا من جهة احتمال الاشتباه في المتكلم او تقصيره
في عدم نصب القرينة والاشتباه والغالب او تقصيره عن فهم القرينة والاصل المجمع عليه الفريقان يقتضي
بعدم الخطأ والتقصير كان الاصل قصد المتكلم مدلول الكلام اجماعا مضافا الى الغاء احتمال خلاف

الظاهر من الخطاب للمشافهة ليس الا من جهة احتمال الاشتباه في المتكلم او تقصيره في عدم نصب القرينة
او اشتباه المخاطب او قصوره عن فهم القرينة والاصل المجمع عليه عند العقلاء يقتضي بعدم الخطأ والتقصير
كما ان القصد الاصلي قصد المتكلم مدلول الكلام اجماعا مضافا الى الغاء احتمال خلاف ذلك في النصوص
فانه سئل عن امرأة اهدت جارية لزوجها فاتاها مشاهدة فقال السائل فعلته لمزاح بينهما فاجاب بعدم اعتبار
الاحتمال بخلاف غير المشافه فان احتمال ارادة خلاف الظاهر لا ينحصر فيما عرفت ودفعه بالاجماع بل يحتمل
بواسطة سقوط قرينة وامثاله ولا دليل على اعتبار اصالة عدم القرينة في حقنا الا من جهة مطلق الظن لا
يقال ان بناء العقلاء في استكشاف مطالبهم على التعويل بالاصول المعولة في استخراج المراد من الظواهر والعلماء
الاعلام مطبقون على ذلك لانا نقول ان بناء العقلاء فيما لم يفد الاطمئنان ولا اقل من الظن الشخصي فغير
مسلم كما عرفت في الوجه الاول واما عمل العلماء فيحتمل ان يكون بواسطة مطلق الظن فلا دلالة فيه على المدعى
والجواب عن كلا الوجهين ما ذكرناه في ادلة المختار من اثبات حجية الظواهر منه مطلقا فان الاجماع من زمن النبي
والائمة على العمل بها الى زماننا ولم يظهر مخالف في ذلك ولذلك ترى عدم عنوان المسألة في كلام
القدماء مع العلم الاجمالي بان جملة منها مما لا يفيد الظن الشخصي فضلا عن الاطمئنان واحتمال التعويل
عليها من جهة مطلق الظن نظرا الى انسداد باب العلم في تلك الازمنة مما لا يستقيم اصلا في زمن امكان
تحصيل العلم مع ان اوائل زمن الغيبة كزمن المرتضى على ما ادعاه زمن انفتاح باب العلم فلا وجه للقول
بالظن المطلق فان السيد كان يستنبط الاحكام من الادلة القطعية وعد منها المتواترات ولاسيما
بعد ملاحظة تحريم العمل بالظن المطلق وحصرهم الادلة في الاربعة غالبا او الخمسة بزيادة الاستصحاب عليها
كما عن بعضهم سلمنا انسداد باب العلم بالاحكام لهم ولكن لا نسلم انسداد باب العلم في طريقيتها اليهم لهم
فالعلم بالمسألة الاصولية كان ممكنا لهم ولعمري كيف يجوز العاقل من امثالهم اهمالهم في مثل هذه المسألة
العظيمة مع ان اصحاب العصمة والطهارة يبلغون الاحكام دينهم ودنياهم حتى ارش الخدش وادب الخلاء وذكر
والنوم والجلوس والمقاربة ونحوها وهل هذا الا القطع برضاهم بالعمل بظواهر الكتاب ثم ان المحقق
القمي قد بنى القول بحجية الكتاب على انه من الظنون الخاصة التي قام القاطع على اعتبارها وعد منها على

على القول بعموم الخطاب لغير المشافهين وعدمه وعلى ما عرفت لا وقع له فان الاجماع منعقد على اعتباره ولو
لغير المشافه كما مر مع انا لو سلمنا العموم وقطعنا النظر عن الاجماع على العمل به فلا نسلم حجيته من باب
الخصوصية فان مجرد القول بعموم الخطاب لا يقتضي بارتفاع احتمال الخلاف في ظواهر الالفاظ ولهذا
يجب الفحص عن المعارض من القول بالظنون الخاصة ايضا ومع ذلك لا يحصل الاطمئنان بارادة ما هو
الظاهر من اللفظ ثم ان صاحب المعالم كلامه في المقام لا بأس بنقله قال بعد الاستدلال على حجية اخبار
الآحاد بالدليل الرابع لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة
مقدمة خارجية وهو قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك
الظاهر سلمنا ولكنه ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام
الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه
في حقنا انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة بالاشتراك في التكليف وحينئذ فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض
تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد
في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال
ينتفي العلم بالحكم بالقطع الشرعي ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة
التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص
الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر
الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن الظاهر ومثله يقال في اصالة
البراءة لمن التفت اليها بحيث ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب انتهى كلامه رفع مقامه وفيه من وجوه النظر ما
لا يخفى بوجوه اما اولا فلانه لا يجب على الحكيم سوق الكلام على ما يقتضيه المقام باختلافه
باحتفافه على القرائن المفيدة للمطلوب من غير تقصير له في البيان واما قصور فهم المخاطب عن ادراك
القرائن بواسطة غباوته او سهوه او نسيانه وامثال ذلك مما لا دخل له بالحكيم فلا يجب عليه دفعه
فعلى هذا لا يفيد ضم المقدمة الخارجية في افادة القطع كما هو ظاهر السؤال مع انا نقطع بان كثيرا

من خطابات المشافهة الصادرة من النبوة والائمة عليهم السلام مع المخاطبين المشافهين لا يزيد على افادة الظن كما لا
يخفى فلا يصح دعوى الفرق بين خطابات الحكيم وغيره في ذلك انتهى واما على الثاني فلان دعوى الاجماع منه
على ارادة خلاف الظاهر من الكتاب ينافي دعواه بامتناع الاطلاع على الاجماع في تحرير الدليل مضافا الى
حكمه بفقد السنة المتواترة فيه لفظا ومعنى غير موافق للواقع لوجوده كثيرا في الفقه مع ان تقدير الوجود
في اللفظي هنا لا يضر بما هو في صدده من انسداد باب العلم اذ لا يفيد العلم كالكتاب فكما ان وجود
الكتاب غير مضر في مطلوبه فكذا السنة المتواترة اللفظية والمستفاد من كلامه تسليم افادة القطع
على تقدير وجودها وسيجيء انشاء الله ما يظهر به بطلان ما ابطل به البرائة الاصلية ثم ان قوله
ويستوي الظن الحاصل من ظاهر الكتاب والظن المستفاد من غيره مستقيم لو جاز تعارض الظنين وظاهر
بطلانه الا ان يراد من احدهما الظن النوعي ويراد من التسوية بينهما تساويهما من حيث الحجية بمعنى
ان الظن الحاصل من الخبر مثلا كما يكون حجة من جهة الظنون الخاصة فكذا الظن الحاصل من الكتاب
ثم ان ثمرة ابتنائه على الوجه المزبور معلم نفعه لعدم ابتنائه في زبر الاولين فان غرضه لو كان من جهة
حصول القطع للمشافه دون غيره فقد عرفت عدم اطراده في المشافه ايضا وان كان من جهة
حجيته من باب الظنون الخاصة فقد مر ما يتم بالنسبة الى المشافه دون غير المشافهين فوانتم الضعف
فان لزوم المحذور لا يلازم عدم الحجية من جهة الظنون الخاصة كيف ومنشأ الفحص العلم الاجمالي بكثرة
المعارضات وبين عدم الحجية عدم الدليل على الحجية واين احدهما من الاخر واما قوله ولظهور اختصاص
الاجماع والضرورة الدالين على اشتراك التكليف ففيه عدم اختصاص الاجماع في صورة عدم وجود
الخبر الجامع عليه بل الاجماع قائم عليه في الصورتين كما عرفت وعدم جواز العمل بظاهر الكتاب في صورة
المخالفة مع حجية الخبر المخالف لا يقدح في حجية الكتاب لو لم نقل بتعارضهما كما هو الشأن في جميع المتعارضات
ثم ان صالح العلماء قد وجه كلام صاحب المعالم بتوجيه وكذا جمال المحققين قد وجهه بتوجيه لعله
اوجه وبه يندفع جملة من الايرادات المذكورة في كلماتهم قال الاول قول صاحب المعالم ويستوي الخ
لما دفع بقوله فيحتمل ما ذكره مورده اولا من ان الظن المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون دفع

دفع بهذا ما اورده ثانيا بعد التسليم من ان الظن المستفاد من ظاهر الكتاب ظن مخصوص فهو من قبيل
الشهادة لا يعدل عنه الى غيره ثم قال وتوضيح الدفع انه اذا ثبت جواز حمل الظاهر على خلافه عند معارضة
الخبر اياه صار الظاهر ظنيا ومساويا لغيره مما يفيد ظنا في افادة الظن وفي اناطة التكليف وليس المراد
انهما متساويان من جميع الوجوه فلا يرد بان هذا ينافي ما مر من الخبر الراجح ثم افاد ان وجه مساواتهما في ذلك
امران احدهما ابتناء الفرق والحكم بان الظن المستفاد من ظاهر الكتاب من قبيل الشهادة فلا يعدل
عنه الى غيره مما يفيد الظن على كون الخطاب متوجها الينا اذ الصارف ح هو الخبر وقد مضت ذلك ولكن
عرفت بحكم المقدمة الثانية بان الخطاب ليس بمتوجه الينا بل الى الموجودين في زمانه ويجوز انهم
به على ارادة خلافه قطعا والخبر ح معرف له صادق وثانيهما ان الاجماع والضرورة الدالين على ضرورة
مشاركتنا لهم في التكليف بظاهر الكتاب بما اقتضيه المقدمة الثانية مختصان بظاهر غير معارض للخبر
الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف الظن المستفاد بظاهر الكتاب لانه لا
اجماع ولا ضرورة على تلك المشاركة عند المعارضة فينتفي القطع به وينتفي الكون الظن المستفاد منه
من قبيل الشهادة ايضا فليتأمل انتهى وقال الثاني بعد الاشارة الى ما ذكره في المعالم لا بد لنا من تحقيق
الحال فيما ذكره في الجواب عن ذلك الايراد فانه لا يخ عن تشويش فانه يحتمل وجهين احدهما انه بعد ما ابطل
الايراد من اصله وهو كون الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوما لما ذكره من الوجه بما ذكره من
كون احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وانه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت
حكمه في من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل فيكون الحاصل من حجية
ان الاجماع والضرورة انما هو بالاشتراك بيننا وبينهم فيما ظنناه لا في وجوب العمل بظواهر القرآن وح
نقول ان غاية ما نعلم كونهم مكلفين بها فيما لم يقترن به قرينة صارفة عنه واما فيما اقترنت بها فكانوا
مكلفين بمقتضى القرينة لا بالظاهر باحتمال ان يكون لهم قرينة صارفة عنه ولم يصل تلك القرينة
الينا غاية الامر انه لما لم يظهر لنا تلك القرينة فيجوز ان يحصل لنا ظن بعدمها وبكونهم مكلفين فيه بالظاهر
وهذا ليس الا مجرد الظن ولا يتم على اعتباره بخصوصه دليل قطعي حتى يقال لانه ظن مخصوص فلا يلزم من اعتبار

اعتبار كل ظن ثم قال ولا يخفى انه لا يلائم الجواب عند قوله فيحتمل ولا حاجة الى ضميمة ذلك فيحتمل ان
يكون اشارة الى جواب اخر وهو انه يحتمل ان يكون من جملة تلك القرائن الموجبة للانتقال عن الظاهر
خبر الواحد ورح فيما وجد فيه خبر الواحد على خلاف ظاهر القرآن لا علم لنا بكونهم مكلفين بظاهر القرآن
حتى يعلم منه كوننا ايضا مكلفين به بل يحتمل ان يكونوا مكلفين بمقتضاه فى مثلهم فلا يمكن لنا فى مثله
طرح الخبر والعمل بالظاهر بناء على افادة العلم او لكونه مفيدا للظن اذ قد ظهر انتفاء كليهما وثانيهما ان
يكون المراد ونوع الاجماع وقضاء الضرورة بكوننا ايضا مكلفين ايضا بظاهر القرآن مثلهم وان لم يشمل
الخطاب لنا بكونه تماما لكنه يقول انهم لم يكونوا مكلفين بالظواهر مطلقا بل اذا لم يكن قرينة صارفة عنها
كما ذكرنا فنحن ايضا بحكم الاجماع والضرورة لا نزيد بدين نكون مكلفين بالظواهر اذا لم تكن قرينة صارفة
مطلقا وعلى هذا فيحتمل ان يكون من جملة تلك القرائن خبر الواحد المفيد للظن ففيما وجد فيه ذلك ليس
لنا علم بكوننا مكلفين بالظواهر وطرح الخبر فما يستفاد من الظن فيه ليس علما ولا ظنا مخصوصا قام على
وجوب العمل به دليل وعلى هذا يكون تمام الكلام لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى التمسك بحديث خطاب
المشافهة واختصاصه بالموجودين بل يكفي فيه ان التمسك بالظواهر لا ريب في اختصاصه بما اذا لم يقم
قرينة صارفة عنها ويحتمل ان يكون اخبار الاحاد من جملة تلك القرائن فعلى هذا لا يفيد وجود الاخبار
الصارفة لا يحصل لنا العلم بالظواهر والظن المخصوص فقد مر انه ضعيف وانت خبير بما فيهما بعد التدبر
لا سيما الاخير منهما والتحقيق في توجيه كلام صاحب المعالم هو ان يقال قولنا احكام الكتاب كلها من
قبيل خطاب المشافهة وقوله وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق
من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف اشارة الى الجواب عن الشق الاول من الاستدلال
وهو كون الخطابات علميا اذ من الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها
كما ذكر وقوله وقد وقع الى اخره شروع في الجواب عن الشق الثاني من الاستدلال وهو كون الكتاب من الظنون
الخاصة فان الدليل لا ينهض بذلك بل انما هو منع اجمالي وهذا بيان تفصيلي لبعض الاقسام بانه قد
يعلم القرينة بسبب الاجماع ونحوه وقد يثبت كما في معارضة الخبر الجامع للشرائط المقرر في محله

محله انما وكان الاذنب الحاق قسم اخر وهو ما يعلم عدم صارف عنه اصلا فيرتب عليه الحكم فى صورة
الشك وحكم بانتفاء القطع والتساوي فى كونهما من الظنون المطلقة فرع على انتفاء القطع بما ذكر من الابتناء
والتساوي باختصاص الاجماع والضرورة بغير صورة المعارضة مع الخبر الجامع للشرائط الابنية **الثالث**
من الامور التي عدت من الظنون الخاصة الخارجة عن تحت الاصل هو الاجماع المنقول واعلم ان النزاع
في الاجماع المنقول من انه هل هو من الظنون الثابتة بالدليل اولا انما يتاتى لو قلنا بحجية اخبار الاحاد بادعاء عموم
ادلة الخبر وشمولها له او بعدم شمولها له بدعوى ان الظاهر منها انما هو حجية الاخبار الحسية دون
الحدسية كما هو التحقيق واما لو لم نقل بحجية اخبار الاحاد فلا ينبغي التوهم في عدم خروجه عن تحت الاصل
بواسطة قيام القاطع عليه والحق ان يقال ان خروج هذا الاجماع موقوف على مقدمتين احديهما
عموم ادلة الاخبار وشمولها لها كما قلنا وثانيتهما ان يكون الاجماعات المنقولة في كتب اصحابنا التي
يستدل بها في المسائل الفرعية موافقة لما اصطلح عليه علماؤنا وهو اتفاق الكاشف عن دخول الامام
في المجمعين او عن رضائه عم وكان ناقلها ممكنا من تتبع عند ناقلها سواء كان الاجماع المذكور محكيا بطريق القدماء
او المتاخرين فان الاولى منهما اخبار عن دخول قول المعصوم عم في اقوال المجتمعين بطريق الحدس
والثاني منهما اخبار برضاه بطريق الحدس ايضا وتفصيل ذلك موكول الى بحث الاخبار والاجماع فلا
وجه للتعرض لها هنا عن ذكر الادلة لابد ان يعلم اجمالا ان شمول ادلة الاخبار للاخبار الحدسية
يلزم جواز تقليد المجتهدين فان المراد من المخبر ما يقابل الانشاء وفتوى المجتهد خبر عن قول الامام
او عن رضاه عم وبطلان اللازم كالملازمة واضح ولا دليل على لزوم حمل الاجماعات في كلمات اصحابنا
كالشيخ والسيد واضرابهما على المعنى الاصطلاحي الا ما قد يتخيل من اصالة ارادة كل متكلم عن كل لفظ له
فيه اصطلاح المعنى الذي اصطلح فيه ما لم يدل على خلافه دليل وهذا ايضا غير مفيد في المقام لوجود
موهنات كثيرة للحمل على هذا المعنى مثل ان جملة من الاجماعات المنقولة مخالفة لما اشتهر بينهم بل بعض
مدعي الاجماع قد ناقضه بنفسه في كتاب اخر بل في باب اخر وبعضا منهم قد صرحوا بان دعوى
الاجماع مبنية على كون مدارك المسئلة اجماعية فقد ذكر المحقق في بعض الموارد ان دعوى الاجماع

فيه لكون دليل المسئلة البراءة واعتبارها اجماعي ولا ريب ان بعد ملاحظة هذه الموهنات لا
يبقى بعد وثوق بارادة المعنى المصطلح منها الذي يلزم فهمهم من جهة تدليسهم كاشاهم عن ذلك
لانا نقول انما يلزم ذلك لو علمنا ان مقصودهم من الاجماع ان يكون دليلا لمن تأخر عنهم ولم يعلم ذلك
لبعض افاضل متأخري المتأخرين وهو شيخنا الاجل الشيخ اسد الله الدزفولي مسلكا اخر في اعتبار الاجماع
المنقول وحاصله الفرق والتفصيل بين الاجماع الكاشف عن رضا المعصوم ونقله وبين نقل المنكشف
وتحقيقه ان الاجماع المدعي على امر يتضمن امرين احدهما اخبار مدعي الاجماع باتفاق العلماء والطباعهم
عليه وثانيهما اخباره برضا المعصوم من حيث الاتفاق في وجه او بدخول المعصوم في وجه اخر
والاول اخبار من العادل في امر حسي وهو موافقة فتاوى المجمعين جميعا والثاني اخبار منه على امر
حدسي ودعوى عدم انتهاض ادلة قبول خبر العدل انما هو في الثاني واما الاول فالمعلوم اندراجه
في دليل اعتبار خبر العادل على تقدير دلالته عليه وحيث ان الخبر المعلوم بالذكر معنى قبوله ترتب الاثار
الواقعية على ما اخبر به فلا مناص من القول باعتباره فان من جملة اللوازم العادية للاتفاق كشفه
عن رضا الامام ومطابقته لقول المتكلم فلا بد من الالتزام بلوازمه فان الاخذ بشيء اخذ بلوازمه ولو
بحسب العادة فلكل اجماع منقول في لسان عدل جهتان جهة اخبار عن الاتفاق المستلزم عادة لمطابقته
لقول الامام مثلا وجهة اخبار عن رضا المعصوم او عن قوله بواسطة حدس او تخمين منه فيقبل منه
من الجهة الاولى كما فيما لو اخبره انه عدل بسماعه من مائة عدل ان زيدا مثلا قد مات وقضية اخبار
العدل تنزيله منزلة الواقع والاخذ بلوازمه العادية والعقلية والشرعية ومن اللوازم العادية لاخبار
مائة عادل مطابقة الخبر مثلا للواقع فيترتب اثار موت زيد ولا يقبل من الجهة الثانية لان مرجعه
الى حجية قطع الغير لغيره ولا دليل عليه مضافا الى لزوم الهرج والمرج على تقديره ومن هنا يتضح لك
ان جريان هذا الوجه انما هو فيما لو عبر عن المقصود بلفظ الاجماع ونحوه من الالفاظ الدالة
على الاتفاق كاتفقت العصابة او اجمعت الامة ونحوها واما لو قال مثلا بلفظ اخر لا يدل على الاتفاق
فلا عبرة به قطعا او نحوه فان قلت ان مقتضى التعبد بخبر الواحد لا يزيد على الاخذ بنفسه واما

كما اذا قال قطعاً

واما اجراء احكامه العادية ولوازمه العقلية فلا كما في الاصول المثبتة على ما سيجيء تحقيقه ان شاء الله قلت
ذلك في الاستصحاب وامثاله من الامور التعبدية التي من الطرق الظاهرية كذلك فان نظر الشارع في جعل
تلك الطرق ليس الى الواقع واما في الادلة الاجتهادية كخبر الواحد وامثاله فليس كذلك فلو اخبرنا عادل بوجود
النار في محل لا بد من ترتب لوازمه العادية كالاحراق والعقلية كالحرارة مثلا كما لو اخبرنا بطلوع الشمس فنحكم
باستضاءة العالم وعلى الاول لا بد وان يعلم بان العامل بالاجماع اذا لم يأخذ بما ادعاه العدل من
الانكشاف والاخذ بمجرد الكاشف فان على وجه يحصل له الكشف من الكاشف المنقول واخرى لا يحصل
وعلى الاول فلا اشكال في حجيته لو كان الكاشف والكشف قطعيا والا فهو طريق ظني مبني حجيته على
اعتبار مطلق الظن وسيجيء الكلام فيه عن قريب تاما لا مزيد عليه ان شاء الله وينبغي التنبيه على امور
الامر الاول
انه بناء على هذا المسلك ينبغي ان لا يكون فرق بين نقل الاجماع ونقل الشهرة كما لا يخفى بما بعد ملاحظة
انطباق فتاويهم بالنصوص الا فان السلف كانوا لا يأخذون بفتاوى الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه القمي
عند اعواز النصوص فان الشهرة قد يكون ادخل في كشفها عن وجود امارة قطعية على الحكم خصوصا
فيما اذا كان الحكم على خلاف الاصول والقواعد ولا سيما اذا كانت المسئلة مشهورة بين قدماء اصحابنا
كالشيخ ومن قبله ولا سيما اذا كانت عظيمة تكاد تبلغ حد الاجماع وكان المخالف فيها معدودا في زمرة
الشذوذ بل قد يمكن الكشف على تقدير نقل اتفاق جماعة كثيرة وتحصيل اتفاق جماعة اخرى على ان يكون
الكشف مستندا الى المنقول والمحصل معا فان الشهرة المحكية قد يحتمل ان تكون اقوى من الاجماع المنقول
ثم لا يخفى ان هذا المسلك انما يتم على تقدير عموم ادلة الخبر الواحد بنقل فتاوى العلماء والاعتناء بها
اذا حصل من النقل الاطمئنان وقد يفهم من كلام المعاصر هذا لزوم الاخذ بالكاشف بعدا منه لا تمسكا
فقد يورد عليه بان الكشف لا ينافي فيه التعبد كما لا يخفى ولذلك وجهنا كلامه بما مر من الاخذ
باللوازم العادية للخبر على تقدير قبول الخبر تعبدا كما في البينة فانه يؤخذ بلوازم الموضوع كما ثبت
بها الثاني قد حكى عن ثاني الشهيدين والمحققين في شرح الالفية وجامع المقاصد ثبوت التواتر
فيما كان التواتر فيه معتبرا لو كان منقولا بخبر الواحد العدل فان قضية الادلة الدالة على وجوب

اتباع قول العادل ذلك ومن هنا قد حكمنا بصحة القراءة بقراءة ما عدا السبعة من القراء العشرة وهم
مشايخ القراءة ابو جعفر وخلف ويعقوب مع عدم كون قراءتهم متواترة لنقل العلامة والشهيد في
الذكرى تواترها قال الشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد
على التواتر قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها واعترض عليه في المدارك
بان ما اشترط فيه التواتر لا يكفي فيه نقل التواتر اذ النقل لا يجعل المنقول متواترا بل هو تواتر منقول
والتحقيق ان اعتبار التواتر المنقول يتوقف على امرين احدهما ان يكون ناقل التواتر مصرحا بعدد المخبرين
من حيث ان التواتر انما كالاجماع يشتمل على خبر حسي وعلى خبر حدسي فالاول معتبر دون الثاني لعدم انتهاض
الادلة اليه فيقبل منه في جهة الكاشف دون المنكشف وان حصل الكشف فهو والا فيحكم به من جهة ان
الكشف من جملة اللوازم العادية لاخبار مائة مخبر وثانيهما ان يكون ما دل على اشتراط التواتر فيما
اشترط به دالا على اشتراط التواتر ولو لم يكن معلوما بالعلم الوجداني بل لو كان معلوما بالعلم الاعم
من الوجداني والشرعي لكان ايضا كافيا فانه بعد تحقق هذين الامرين لا شك انه يمكن الاكتفاء بالتواتر
المنقول واما اذا لم يكن احد الامرين متحققا فلا يكتفى بهذا العلم وجد الاختلاف الحاصل بين هؤلاء
الاعلام ثم الثاني ان الاجماع المنقول على القول بحجيته يجري عليه احكام الخبر من حيث المتن والسند
والمعارض فبملاحظة السند ينقسم الى الصحيح والضعيف ومن حيث المتن الى المطلق والمقيد ومن حيث
المعارض الى اقسام التعارض الحاصلة من اختلاف النسب بين المتعارضين الرابع الظاهر من قدماء اصحابنا
بل وجماعة من المتأخرين انهم لم يصطلحوا في الاجماع اصطلاحا جديدا بل انما تبعوا في ذلك ما اصطلحوا
العامة عليه حيث عرفوه بانه اتفاق المجتهدين ولقد صرح بذلك في اصول العلامة حيث حصر الادلة
في غير الاجماع ثم اورد بان الحصر لا يصح مع ان الاجماع ايضا منها ثم اجاب عنه بان الاجماع كان من
الادلة عند العامة ولما عرفنا علينا ان الله لا بد ان يكون حجة من جهة الكشف عن دخول
الامام ع او رضاه قلنا به فعلى هذا فيوجد كثير من الاجماع المنقول في لسان السيد والشيخ
واضرابهما ما يكون المخالف موجودا لا يمكن ان يحمل على ما هو مصطلح عندهم الا اذا كان المخالف في

في غاية الشذوذ بل لا بد من الحمل على المعنى المصطلح عندهم اذا فرض الغفلة والاشتباه وامثال ذلك
مما هو مدفوع بالاصل وعلى تقدير لا يمكن الحمل به الرابع من الامور التي عدت من الظنون الخاصة
الخارجة عن الاصل المذكور الشهرة قال الشهيد والحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع
فهو ممنوع وان اراد في الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه ولقوة الظن في جانب الشهرة والمراد بقوله لمثل
ما قلناه ما علل به حجية ما لو افتى جماعة ولم يعلم لهم مخالف من ان عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير
علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق التغير الى كثير من الاحاديث لمعارضة
الدول المخالفة ومباينة الفرق المتباينة وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظاهر وقوفهم عليه مع انهم
لا يقربون ما يعلمون خلافه الى ان قال وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن ابن
بابويه القمي عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم واورد
عليه في المعالم بقوله وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن
بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون وفيه نظر لان الظاهر ان مراد الشهيد مما يكون كاشفا
كشفا قطعيا عن مدرك قطعي بقرينة الاستشهاد بان الاصحاب كانوا يتمسكون بها وتنزيل الفتاوى منزلة
النصوص فان المقصود من التقدم ما سلف ان فتاويهم انما هو بالفاظ النصوص ولا ريب في حجية مثل هذه الشهرة
فان الاعتماد حينئذ على المدرك المعلوم بالاجمال من طريق الشهرة ولا فرق بين ان يكون المدرك معلوما
تفصيلا او اجمالا كما انه لا ريب في حجية الشهرة مع امكان هذا الكشف سيما اذا كانت المسألة مخالفة للاصول
والقواعد المقررة في ذلك المذهب وخصوصا فيما اذا كان المخالف شاذا نادرا مع ظهور اختلاف مشارب العلماء
في كيفية الاحكام وربما يشعر بذلك عنه حصول الظن ولا بد لنا من ضبط ما زعمه صاحب المعالم فان بعد تلك المقدمات
المذكورة لا يحتمل تطرق الخطاء بظنونهم نعم انه لا كلام في حجية الشهرة من حيث الكشف كما انه لا كلام من حيث
دخولها تحت الدليل الرابع وبرهان الانسداد على تقدير تماميته بل الكلام في المقام في انه هل دل دليل
خاص على اعتبار الشهرة او لا فقد توهم بعضهم ذلك استنادا الى وجهين الاول فحوى ما دل على حجية اخبار
الآحاد فان الشهرة قد يكون اقوى ظنا منه ويتم في الباقي بعدم القول بالفصل وقد وقع نظير ذلك

الا اذا كان المخالف
في غاية الشذوذ بل لا
بد من الحمل على ان مدار
الحكم ومدرك اجماعي
او نحو ذلك نعم يمكن
الحمل على معنى المصطلح
عندهم
م

للشهيد في الحكم بحجية الفضاح والشياع بفحوى ما دل على حجية الشهادة وقد سماه بعضهم بمفهوم الموافقة
وفساده اظهر من ان يخفى على ذي مسكة لان الدليل الدال على حجية الخبر لو كان من باب الظن فليس
الاقتصار على الشهرة في محله ولا اقل وجه للاستناد اليه مضافا الى ما في دعوى الاجماع المركب من الوهن به
واما تسمية ذلك بالمفهوم الموافقة فانما هو مجرد تغيير في العبارة فانها اولوية صرفة ومفهوم الموافقة ما
يكون مستفادا من اللفظ كآية التافيف ومنه يظهر ما في كلام الشهيد الثاني ايضا الثالث ظواهر جملة من
الروايات منها مقبولة عمر بن حنظلة من قوله (ع) في اختلاف الحاكمين قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك
الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور فان المجمع عليه
لا ريب فيه والتقريب ان قوله (ع) ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور دل على لزوم اخذ المشهور ولا بد ان
يكون قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه هو المشهور ومنها مرفوعة زرارة عن الباقر (ع) قال سألت الباقر (ع)
جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر والتقريب الاستدلال ان لفظة ما في الحديث عام فيلزم الاخذ بالمشهور لمكان الامر به
والجواب اما عن الاولى منهما ان صدر الرواية وذيلها يعطي ان يكون المشهور على معناها اللغوي يقال سيف
شاهر اي غارد شهر سيفه اي اعراه فالرواية المشهورة ما لا يخفى على احد فيصح اطلاق المجمع عليه عليهما
ولا احتياج الى ارتكاب مثل ذلك التاويل البعيد ورواية الغير المشهور مما لا يكون بهذه المثابة فيكون في
العمل بها ريب فظهر وجه التوصيف والتعليل ايضا واما عن الثانية فبعد الغض عن ضعفها عدم عموم لفظة
ما بالنسبة الى الفتاوى كما هو محل الكلام وعلى تقدير التسليم فنا ها قد عرفت في الاولى مضافا الى ان
التمسك بامثال الروايات في امثال المقام قد يكون دوريا على بعض الوجوه الا ان يقال انها من الظنون
الخاصة ثم ان بعض من ادعى انطباق الرواية على حجية الشهرة في الفتوى الموجودة في الرواية الاولى
وهي قول الراوي كلاهما مشهوران بانها من جهة التعارض بين شهرة القدماء وشهرة المتأخرين ولعمري
انه كلام سخيف يكاد تضحك منه الثكلى **الخامس** من الامور التي عدت من الظنون الخاصة الخارجة
عن الاصل المذكور هو خبر الواحد واعلم اولا انه قد يتوهم ان التركيب في قولهم خبر الواحد توصيفي كقولهم

الخبر المتواتر والخبر المستفيض ونحو ذلك وليس الامر كذلك بل الحق انه تركيب اضافي ويشهد على ذلك صحة قولهم
تواترت الاخبار واستفاضت الاثار دون قولهم اتحدت فالتواتر وصف للرواية نفسها بخلاف الوحدة فانها
وصف لها باعتبار راويها وعلى هذا فلا بد من التخريج على بعض الوجوه ما قد يتراءى على خلاف ذلك كقولهم الرواية
من الاحاد وكيف كان فالكلام في خبر الواحد يقع في جهات ثلثة وكذا في كل دليل لفظي الاولى من حيث صدوره
الثانية من حيث جهة صدوره كان يكون على وجه التقية اولا على وجهها الثالثة من حيث الدلالة
وقد سبق الكلام في الجهة الثالثة في الكتاب والسنة باقسامها وغيرها فلا نطيل باعادته واما الكلام في
الجهة الثانية فالكتاب والاخبار النبوية معلومة جهة صدورها حيث انه لا معنى للتقية هناك واما الاخبار
الامامية ولو كانت متواترة فيحتمل صدورها على وجه الاتقاء الا ان التقية هي التورية على طبق القضية المصلحة
ولا يصار اليها الا بعد دلالة دليل عليها وعلى تقدير عدمه فالاصل عدمها مضافا الى ان الظاهر من الكلام
ما تقدم ان يكون مسوقا لبيان ما هو المتعارف استفادته منه في العادة واما الكلام في الجهة الاولى
فالكتاب قطعي الصدور ولا حاجة الى تجشم استدلال كما قد ارتكبه البعض وكذا السنة المتواترة على تقدير
وجودها واما اخبار الاحاد ففي الحجية في المقام فذهب بعض قاصري الدراية من الاخبارية الى ان صدورها
قطعي واستند في ذلك الفاضل المحدث الحر العاملي الى وجوه تبلغ ثلثة وثلثين واورد ايهم في فوائده
وجوها عديدة متقاربة لا دلالة في كلها فضلا عن بعضها على المدعى واستقربه المحدث البحراني
وحيث ان فساد الدعوى بمكان من الوضوح فلا فائدة في الانصراف عنها الى ما هو اهم وذهب جملة منهم
الى انها قطعية اعتبارا بواسطة شهادة المؤلفين على صحة مؤلفاتهم وتبعهم في ذلك بعض الاخوين
الا انه اشترط شرطين احدهما ان لا يكون الرواية مخالفة لما ذهب اليه المشهور وثانيهما ان تكون
الرواية ماخوذة من الاصول المعتمدة وذهب جملة من ارباب الاصول الى انها حجة من جهة الظنون
الخاصة وهم جماعة كثيرة بين من يعتبر اوصاف الراوي ومن يعتمد على اوصاف الرواية كالمحقق على ما
حكي عنه من اعتباره كون الرواية معمولا بها بين الاصحاب فالفرقة الاولى افترقوا على فرق فمنهم من
يقتصر على الصحاح الاعلائية ومنهم من يتجاوز الى المشهورة منها ومنهم من اضاف اليها الموثقات ومنهم

من زاد عليها الحسان وذهب جماعة من المتأخرين الى انها حجة من حيث انه راجحة مطلق الظن
وهم ايضا بين فرق كثيرة نعرف وجه التفصيل فيها سابقا وقد بدا لنا من الكلام في مقامين احدهما في بيان
اصل الحجية قبالا لمن انكرها راسا كالسيد وغيره وثانيهما في بيان الاكتفاء بالحجة في الاستنباط وعدم الحاجة
الى التعدي الى الظنون المطلقة فنقول في المقام الاول انه قد ذهب جماعة من القدماء كالسيد المرتضى
وابن زهرة وابن براج وابن ادريس الى عدم الحجية بل ادعى السيد الضرورة من مذهب الامامية على عدم
جواز الاتكال عليه وعزى الى الظاهر من الشيخ في اوائل التهذيب والى ابن بابويه والى المحقق ايضا بل في محكي
الوافية للفاضل التوني عدم تصريح الطائفة بحجيته قبل زمان العلامة والمشهور بين المتأخرين هو الحجية
حجة النافين وجوه الاول الاخبار والايات الناهيات عن العمل بالظن بل بمطلق ما وراء العلم وجوابه
انه على تقدير عمومها وعدم اختصاصها باصول الدين وما يشبهها تسليم تخصيصها بما يجيء من الادلة الساطعة
والبراهين القاطعة الثاني الاجماع المحكي في لسان السيد وابن ادريس وجوابه ان بعد ما ستعرف من
الوجوه لا يفيد الظن فضلا عن العلم فلو لم ندع الاجماع على خلافه فلا اقل من دعوى عدم قيام الاجماع
عليه كيف والشيخ مع حذاقته في الاخبار وخبرته بالفقه قد ادعى الاجماع على خلافه وان امكن التوفيق
بين الاجماعين فان السيد قد فسر القطع بما يفيد سكون النفس والاطمئنان الذي هو علم عرفي فلعله
قد منع حجية الاخبار بصورة حصول الظن الاطمئناني المسمى عنده بالعلم كما يعلم من مطاوي كلماتهم فان
العلم قد يتسامح فيه عند اهل العرف فيستعمل في الاطمئنان وان احتمل الخلاف عقلا او عادة والعلم
الحقيقي هو ما لا يحتمل الخلاف تارة بالعقل كان يستلزم فرض وقوعه محالا عقليا كالعلم بان الواحد نصف
الاثنين والعلم بان الممكن في وجوده يفتقر الى موجب موجد له ففرض وقوع الخلاف يوجب اجتماع
النقيضين فيهما واخرى بالعادة بمعنى ان فرض الخلاف لا يستلزم محالا عقليا الا انه ينافي ما هو
المعهود في العادة منه كانقلاب الجبل العظيم ذهبا فان فرض وقوعه لا يوجب محالا لكنه غير محتمل
عادة فالعلم العادي كالعلم العقلي في عدم احتمال الخلاف عقلا في الثاني وعادة في الاول بل قد
يمكن ان يقال ان العلم العادي اقوى من العلم العقلي لوضوح المعلوم فيها من حيث وصوله مرتبة

مرتبة البداهة كما لا يخفى واما العلم العرفي المسمى بالاطمئنان فلا ينافي احتمال الخلاف لا عقلا ولا
عادة وقد يتمسك في الجمع بين الاجماعين بوجوه ضعيفة يجيء ذكرها في محله ثم ان اصنافا من الروايات
فيها ما دل على اشتراط العلم في العمل بخبر الواحد مثل ما رواه المحدث الصفار في بصائر الدرجات وابن ادريس
في مستطرفات السرائر والعلامة المجلسي في البحار على ما هو المحكي عنهم عن ابي الحسن الثالث ع قال
الراوي وسألته عن العلم المنقول الينا عن ابائك واجدادك ثم قد اختلف علينا فيه كيف العمل به على
اختلافه فيما اختلف منه قال ع ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا وجوابه انه خبر واحد
غاية ما يستفاد منه الظن ولم يعلم انه من قولهم ع مضافا الى انه مرسلة مع انها مكاتبة فلا ينهض باثبات مثله
ومنها ما دل على اشتراط وجود شاهد وشاهدين من كتاب الله او سنة رسوله ص على صدق الرواية
في جواز العمل به كما في رواية جابر قال انظروا الى امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فالزموه
وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم ما شرح لنا وجوابه انه انما يمنع من العمل بخبر احد
انما يعمل بالاخبار المحفوفة بقرائن تدل على صدقها ثم انما يمنعون منها ما لم تكن محفوفة بالقرينة ولا
شك ان المراد بالقرينة انما هو احد الادلة الاربعة كتابا او سنة او اجماعا وعقلا والرواية المذكورة تنفي
الحجية عما لم يكن شاهد عليها من الكتاب والسنة واما الاجماع والعقل فالاجمال فيهما انما هو لو صح
الحال فيهما حيث ان المسألة بعد ما كانت من المستقلات العقلية او معقد الاجماع فلا حاجة الى
التمسك بالرواية فضلا عن تطبيقها والعلم بمطابقة مفادها للواقع ومن هذا الصنف موثقة ابن
بكير عن ابي جعفر ع قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله
فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يتبين لكم ومقبولة عمر بن حنظلة وروى الشيخ السعيد
قطب الدين الراوندي عن ابن بابويه قال اخبرنا سعيد بن عبد الله عن يعقوب بن زيد عن
محمد ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في
الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف فدعوه الى غير
ذلك من الروايات الكثيرة المدعى تواترها ومنها الاخبار الامرة بطرح ما خالف الكتاب وايضا

زخرف واضربوه على الجدار مما قد سبق بعضها والتعريب في هذه الاخبار بالنسبة الى الاخبار
المخالفة للكتاب ظاهر واما بالنسبة الى غيرها فلعله لاجل دعوى ان الكتاب الكريم ولو على نحو العموم
انما اشتمل على جميع الاحكام كقوله اوفوا بالعقود وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا ولا يكلف الله
نفسا الا ما اتاها الى غير ذلك من العمومات المشتملة على جل الاحكام او كلها اذ ليس المراد من المخالفة
خصوص التباين والانصاف ان هذه الاخبار المزبورة مورد فلا باس كثرة ورودها وكثرة التاكيدات الاكيدة
الواقعة فيها والتشديدات الشديدة الموجودة فيها والجواب عنه هو ان بعد العلم الاجمالي بان هذه
العمومات الكتابية والمطلقات القرآنية مخصصة بمخصصات كثيرة في اخبار الآحاد ومقيدة بمقيدات عديدة
فيها لا يعلم مخالفة الكتاب لها على ان التحقيق عدم منافاة المقيد للمطلق لعدم كونه مجازا في الاخبار وكثرتها
لا تنهض على ابطال العمل بالاخبار من حيث انها اخبار مضافا الى استلزامها لزوم رد ما يخالف كتاب
الله ولو علمنا بصدوره عن اهل العصمة الطاهرة ع ولو بالسماع منهم فكيف بما اذا تواتر والقول بتخصيص
هذه الاخبار بغير مخالفة ما هو مستفاد منها قطعا كما انها كالقواعد العقلية الآبية عن التخصيص
فيه انها اخبار متشابهة لا ملزم لنا في تاويلها والاقرب الحامل على تقدير التاويل هو حملها على الروايات
الواردة في اصول الدين المخالفة للكتاب والسنة كالاخبار الدالة على الجبر والتفويض والقضاء والقدر
ونحوها واما الاخبار الدالة على اعتبار الشاهد فقد يلتزم بمفادها في غير خبر العادل لما دل على حجيته
كما سيجيء او نحمل على اصول الدين لموافقته مضمونا في الغالب لهذه الاخبار واتحاد سياقهما
وقد يستدل على المنع بقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة وجه الدلالة
ان الجهالة باقية عرفا ولغة في مورد اخبار الاحاد ولو كانت من عدل وقد حقق في محله ان عموم
التعليل لا يخصص بخصوص المورد لا يقال ان بعد ثبوت الحجية بالنسبة الى اخبار العدل للاجماع
لانا نقول ثبوتها في المقام اول الكلام لا يقال عموم التعليل يقيد خصوص المفهوم من صدر
الآية لانا نقول المدار عرفا على عموم التعليل لا يعارضه خصوص المفهوم الا ترى انه لو قال
المولى اجتنب عن خبر الفاسق لاحتمال الكذب يفهم عرفا لزوم الاجتناب عن كل ما يحتمل الكذب

الكذب ولو كان من العادل وسيظهر لك الحال في فساد هذه الحجة ايضا في عداد ادلة المجوزين هذا خلاصة
ما احتج به المانعون في المقام واجوبتها واحتج المجوزون ايضا بوجوه عديدة كتابا وسنة واجماعا وعقلا اما الاول
فبآيات منها قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وقد احتج بها الشيخ في العدة واتفق المتأخرون اثره فيه
واستند اليها شيخنا الطبرسي في مجمع البيان للمنع وكيف كان فتقريب الاستدلال بوجهين احدهما ما في المعالم
ومحصله ان وجوب التبين معلق على شرط فينتفي على تقدير انتفائه فيكون مفاد الآية ان جاءكم عادل بنبأ فلا
يجب التبين فح اما يجب الرد او يجب القبول والاول باطل لما يلزم من كونه اسوء حالا من الفاسق فتعين الثاني
وهو المطلوب وثانيهما ان تعلق الحكم على الفاسق يقتضي بانتفائه عند انتفائه ووصف الفسق كما هو الشأن
في امثال المقام مما تعلق الحكم فيه على ذات موصوفة والا لوجب ان يقترن الحكم بالذات العارية عن الوصف
هذا مضافا الى ان تم العرف في خصوص المقام اذ لا كلام في اعتبار المفاهيم بقول مطلق فيها في مقامات خاصة ورد
مخصوصة من جهة الاحتفاف بالقرائن المعينة الدالة على اعتبارها فمقتضى الوصف في الآية عدم وجوب التبين
عند مجيء العادل فيجب القبول وهذا الرد لما سبق ويرد على الاول ان المعتبر في اخذ المفهوم كما قرر في محله
هو اتحاد موضوعي المنطوق والمفهوم وكذا سائر الوحدات المعتبرة وهنا قضية المفهوم من الآية ان لم يجيء
الفاسق بنبأ لا يجب التبين لانه ان جاءكم عادل بنبأ لا يجب كما هو المقصود لا يقال ان الاستدلال بالمفهوم
انما هو من حيث عموم المفهوم فان عدم مجيء الفاسق بالنبأ يعم ما اذا لم يكن هناك نبأ اصلا لا من العادل
ولا من الفاسق وما اذا كان الجائي بالخبر هو العادل فان السالبة قد تنتفي بانتفاء موضوعه واخرى بانتفاء
محموله والظاهر هو الثاني لان السالبة مجاز في انتفاء الموضوع فموضوع الحكم في المقامين متحد باعتبار العموم
لانا نقول ان قضية الاداة المشروطة في القضية الشرطية لا تزيد على انتفاء التالي عند فقد المقدم فح وجوب
التبين مرفوع عند عدم اخبار الفاسق ولا عموم فيه بالنسبة الى اخبار العادل فانه ليس من افراده بل انه
هو حال من الاحوال التي قد يقارن عدم اخبار الفاسق ككون زيد حيوانا واكله ولبسه مثلا هل ترى
احدا يقول بان الحالات المقارنة انما هي لفقدان الشرط في الجملة الشرطية من افراد فقدان الشرط نعم لو
كان الكلام في قولنا ان كان المخبر فاسقا يجب التبين مع الاستناد اليه في حجية خبر العادل بمفهوم الشرط

لان كون المخبر عادلا من افراد كون المخبر فاسقا كما لا يخفى وظاهر عدم جري الاية مجرى هذا القول كان هذا
منشأ الغلط في الاستدلال بهذه الاية ومن هنا يظهر ان المناط في القضية الشرطية انما هو على انتفاء نفس الشرط
والمدخل للوصف الواقع تلو اداة الشرط فيه كما لا يخفى ويرد عليه ايضا ان الترديد بين الرد والقبول بعد
عدم وجوب التبين مما لا حاجة اليه في وجه ولا وجه له في آخر فان التبين اما ان يكون واجبا غيريا مقدميا كما هو
صريح التعليل وهو الظاهر من الامر في خصوص المقام كما يشهد به العرف ويعاضده ظهور الاجماع كما حكي
عن البعض او واجبا نفسيا كما هو قضية الجمود على ظاهر الامر بناء على ان الاصل هو ذلك فعلى الاول لا حاجة
اليه في وجه لان عدم وجوب التبين هو صريح عين القبول كما ان الامر بالتبين ليس الا رد الخبر لو توقف عنده
الى ظهور الحال فالحكم بعدم وجوب التبين يلازم جواز العمل به فهو كناية عن القبول فالترديد ليس
في محله وعلى الثاني لا وجه له لان المراد على تقدير ان يكون وجوب التبين وجوبا نفسيا لا يلزم كون العادل
اسوء حالا من الفاسق فان الوجه فيه على ما هو مصرح به في كلامهم هو لزوم رد خبر العادل قبل التبين
وخبر الفاسق بعدها وهو عين منافاة حق العادل وملاحظة احترامه لاحتمال ان يكون وجوب التبين
في خبره بواسطة افشاء امره وتشنيع فاحشته وظهور كذبه واما في العادل فلا يجب التبين من جهة
لزوم اخفاء امره وحفظ ستره وبالجملة فبعد قيام مثل هذا الاحتمال لا دلالة في رد خبر العادل
قبل التبين وخبر الفاسق بعده على كونه اسوء حالا منه كما هو ظاهر مع انه يمنع عليه ويرد على الثاني
بعد تسليم حجية مفهوم الوصف مطلقا ولو فيما لم يتقدمه موصوف لفظا او تقديرا لمعارضته بما يقتضيه
التعليل في ذيل الاية فان قضيته تعم خبر العادل ايضا لوجود الاحتمال فيه بعينه والعذر مع التساقط
كما هو الشأن في غير ما يكون النسبة بين المتعارضين عموما من وجه لو لم نقل بتقديم التعليل لكونه
اقوى من المفهوم دلالة وايضا المستفاد من مثله عرفا هو القضية الكلية كما في قولهم لانه خامس بكلمن
واحتج القائلون بحجية اخبار الاحاد بوجوه الاول الايات منها قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ان
تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وهذه الاية قد تمسك بها جمع كثير في حجية اخبار
الاحاد التي رواها العدول ومن علمائنا من تمسك بها على عدم حجية خبر الواحد وان كان عدلا كالمرتضى علم

الاسلام الطبرسي والشيخ ره اما الطبرسي ره فبنى وجه الاستدلال على ان الاية لا مفهوم لها وعموم
التعليل يفيد عدم جواز العمل بخبر الواحد العدل ايضا فتدل على عدم جواز العمل به واما الشيخ ره فانه وان سلم
كون الاية مما له مفهوم لانه قال ان دليل الخطاب يعني المفهوم لا يقاوم عموم التعليل لانه اظهر
من المفهوم والظاهر يترك بالاظهر قطعا واما المتمسكون بها على حجية خبر العدل الواحد فلهم في ذلك طرق
احدها الاستدلال بها من باب مفهوم الشرط كما عليه جماعة ثانيها الاستدلال من باب مفهوم الوصف
ثالثها الاستدلال بالعلية التي يشعر بها تعليق الحكم على الوصف المناسب للعلية وكثيرا ما يعبر عنه في
كلماتهم بالمناسبة والاقتران كما اعتمد التمسك به جمال المحققين ره في حواشي العضدي فانه ذكر
ما ملخصه ان في الاية الكريمة مفهومين احدهما مفهوم الشرط وثانيهما مفهوم الفاسق ومفهوم الشرط
المعتبر اعتباره لكن اعتباره لا يفيد هنا اذ لا يفيد الا عدم وجوب التبين عند عدم المجيء وهو
ومفهوم الفاسق الظاهر انه من قبيل مفهوم اللقب كقوله في الغنم زكوة واعتباره ضعيف لان ثباته
على ان تخصيصه بالذكر يوهم ان ينبه على خلافه وهو ضعيف كما سيجيء تحقيقه ويمكن ان يقال انه
من قبيل ترتيب الحكم على الوصف المناسب للعلية فيشعر بعليته اي بان علة وجوب التبين هو كون
الجائي فاسقا فلو كان كون المخبر خبر واحد موجبا له لما صح ذلك وفيه ان علل الشرع معرفات لا يمتنع
اجتماعها ويجوز ان يكون التخصيص به لكون الحكم فيه آكد وكون الوجه فيه اظهر فتدبر انتهى رابعها
ان نفي المنطوق يكفي في الاستدلال به على حجية الخبر ولا حاجة الى التمسك بمفهومها خامسها
التمسك بالتعليل المذكور في الاية وهو قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
نظرا الى ان علة وجوب التبين عن خبر الفاسق هو ان الاقدام على مقتضى قوله عمل بجهالة حتى كان
العامل به في ظلمة ولهذا قال الله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين لشأنه الى انكشاف الحال بعد
ذلك كالاصباح عن ظلمة الليل ولا ريب في انتفاء الجهالة عن مقتضى خبر العادل لكونه موثوقا
به صادرا عن روية وبصيرة في الدين ناشئا عن الحرمان على مقتضى الشرع فينتفي وجوب التبين
عن خبره بانتفاء علته التي هي الجهالة المؤدية الى الندم اما الاول فقد سلكه الاكثر ومنهم صاحب

المعالم ره حيث قرر وجه الدلالة بانه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه
عملا بمفهوم الشرط وعدم مجيء الفاسق بالنبأ له فردان احدهما ان لا يتحقق هناك اخبار اصلا وهذا لا ينبغي
التكلم فيه لظهور عدم وجوب التبين ح والاخر ان يتحقق الاخبار لكن من العادل لا الفاسق وح نقول اذا لم
يجب التبين عند مجيئه بالخبر بحكم الآية فاما ان يتحقق عدم وجوب التبين من جزء ح في ضمن القبول فيكون
ذلك لكونه واجب القبول وهو المط او في ضمن الرد وهو باطل لانه يستلزم ان يكون اسوء حالا من الفاسق وح
بين فقد تحصل حجية من مفهوم الشرط بضميمة مقدمة اخرى وهي انه لو رد خبر العدل بغير تبين لزم
كونه اسوء حالا من الفاسق هذا ولكن قد شنع من الافتقار الى ضميمة المقدمة الاخرى صاحب الفصول
ره فانه بين وجه الاستدلال بما لا يحتاج الى ضميمتها اشار الى فساد ما ذكره ره قال ره وجه الدلالة انه
تعالى علق وجوب التبين النبأ على مجيء الفاسق به فيدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عند مجيء
العادل به ومقتضاه جواز القبول لان الامر بطلب البيان اما كناية عن عدم جواز القبول او مجاز عنه
او مخصوص بما لو اريد العمل بمقتضاه فانه يكون وجوبه شرطيا ويرجع الى الوجه السابق او بمواضع خاصة
لا بد من التبين فيها منها الواقعة التي نزلت الآية فيها حيث يجب فيها طلب البيان لابطال تهم بالصدقات
فان انقادوا الى الحق وادوها تبين كذب النبأ وقضى ببطلان المحال وان استنكفوا عنها واظهروا التمانع
والمغالطة تبين صدقه ووجب التهجم على جهادهم لكن هذا في الحقيقة راجع الى طلب العلم بخصوص
محصل به البيان وليس بطلب نفس البيان حقيقة وبالجملة فلا بد من حمل الامر بالتبين على احد هذه الوجوه
للاجماع على عدم وجوب التبين عند خبر الفاسق مط وعلى هذا فانا نقول لو كنت القوم في باب
وجه الاستدلال فانه تع علق وجوب التبين النبأ على مجيء الفاسق فعلى تقدير مجيء العادل به
اما ان يجب القبول وهو المدعى او يجب الرد فيلزم ان يكون العادل اسوء حالا من الفاسق غير متجه
اذ مرجع الامر بالتبين فيما عدا الوجه الاخير الى ما ذكرناه في الوجه الاخير يجب التبين في نبأ العادل
ايضا فالتمانية ما ذكره هو اذا حمل الامر بالتبين على وجوبه مط وهذا مما لا ذاهب اليه هذا كلامه ره
وتحصله انه قام الاجماع على انه ليس الواجب هو التبين من حال خبر الفاسق مط حتى في صورة عدم

علم ارادة العمل به بل الوجوب مختص بحال ارادة العمل فلا بد من التصرف في اطلاق الآية لئلا
يكون مخالفا للاجماع فلا بد من حملها اما على ارادة عدم القبول من التبين فيصير منطوق الآية
ان جاءكم فاسق بنبأ فلا تقبلوا قوله فيكون مفهومه ان جاءكم عادل بنبأ جاز لكم قبول قوله او كون
وجوب التبين شرطيا فيصير المعنى ان قبول قول الفاسق مشروط بالتبين فيصير مفهومه ان قبول
قول العادل ليس مشروطا بالتبين او حمل وجوب التبين على مواضع خاصة يجب فيها التبين لكنه اعترف
بان هذا الوجه لا يفيد في الاستدلال لانه يلزمه التبين عن خبر العادل ايضا على هذا التقدير فلا بد
من حمل الآية على ما عداه وح لا يحتاج الى ضميمة المقدمة الاخرى هذا واما الثاني فهو مسلك جماعة
وليعلم انه ربما يتجه المنع بثبوت الواسطة بين العادل والفاسق وليس هو المجهول الحال كما زعمه
بعض من لم يمعن النظر لانه اما عادل في الواقع او فاسق وليس واسطة بينهما بحسب الواقع وانما هو من
اسلم ولم يصدر منه ذنب بعد اسلامه بالنسبة الى مقدار زمان لا يتحقق فيه الملكة وكذا من
بلغ ولم يصدر منه ذنب بالنسبة الى ذلك المقدار فيتحقق الواسطة بين العادل والفاسق على
القول بكون العدالة عبارة عن الملكة واما على القول بغيرها فيدخل فيما عد واسطة على القول
المذكور تحت العادل فعلى القول بثبوت الواسطة لا يفيد مفهوم الآية عند من يقول بثبوته نفي
قبول قول العادل بل يفيد قبول غير الفاسق مط الشامل للواسطة لان مقتضى قاعدة المفهوم انما
هو رفع الموجود في المنطوق ورفع الفاسق يحصل بثبوت القسمين من العادل والواسطة الا ان يقال
ان مبنى المفهوم على اقامة ما هو ضد المذكور في المنطوق بحسب التعارف مقامه لا على اقامة نقيضه
وح يتم المطلوب لكون العادل بالنسبة الى الفاسق ضدا متعارفا لكن بناء المفهوم على ذلك لا يخلو عن
تامل واما الثالث فقد عرفت انه احتمله المحقق جمال الدين الخوانساري ره وعزاه السيد المحقق الكاظمي
ره في شرح الوافية الى العلامة ره بعد ان ذكر ان للعلماء في الاستدلال بالآية المذكورة مسالك
وعد اولها الاستدلال بمفهوم الشرط وثانيها الاستدلال بمفهوم الوصف وثالثها الاستدلال
بالتعليل المستفاد من تعليق الحكم على الوصف لكن اورد عليه الاستاد سلمه الله تع بان ذلك

المسلك

ما لا يعقل له معنى محصل سوى اعتبار مفهوم الوصف واقول ان ما ذكره السيد ره في جعل الكلام الثالث
سليما عن ابقيا للثاني في محله ولا باس بان ناتي بخلاصه بعينه ثم نبين الوجه في اتقانه قال ره بعد
الاشارة الى الخلاف في مسالك العلماء رض وذكر ما لا يهمنا نقله وكيف كان فمفهوم الشرط ههنا غير مراد اذ
الشرط انما هو مجيء الفاسق لا الفسق ولا يبقى بعد هذا الا تخصيص الفاسق بالذكر ومن ثم ذهب جماعة منهم
الى ان دلالتها على قبول خبر غير الفاسق من باب الوصف كما في قوله في الغنم السائمة زكوة وهو المسلك
الثاني والتحقيق انه مفهوم لقب اذ اقصى ما فيه تخصيص الفاسق بالذكر كما في قولك ان جائك زيد بنبا
فتبين لا وصف مذكور بالفسق كما في ان جائكم نبي فاسق وهو المسلك الثالث ما سلكه العلامة وهو التحقيق
ان الاية لتعلقها على الطلب انما جاء من تعليق الحكم وترتيبه على الوصف المناسب للعلية فيشعر بان علة وجوب
التبين هو كون الجائي فاسقا وذلك يقتضي عدم وجوب التبين عند انتفاء الفسق لان انتفاء العلة قاض
بانتفاء معلولها والا فلا علية فان قلت اقصى ما يقتضي تعليق الحكم على الوصف المناسب الاشعار
بكون هذا الوصف علة لذلك الحكم اما انه لا علة له سوى هذا الوصف فلا وان شئت فانظر الى قولك
اكرم العلماء فانه يشعر بكون العلم علة للاكرام ولا يمنع من ثبوت علة اخرى كالادب والاحسان وغير
ذلك قلت يختلف ذلك بحسب المقام فرب مقام يقتضي انحصار العلة في الوصف المذكور وما نحن فيه
من هذا القبيل وذلك لان عادة الناس لما كانت جارية في قبول الاخبار في معاملاتهم وسياساتهم
ومعاشراتهم ولم ينكر الله عليهم من ذلك الا قبول خبر الفاسق علم اختصاص الانكار به فانه لو كان
هناك قسم اخر من الاخبار لا يجوز قبوله لكان للشارع الاخذ به لا تكن هذا كلامه ره وحق القول لا بد
من تصحيح جعل السيد ره المسلك الثالث قسيما للثاني على مذهبه وعلى مذهب العلامة ره اما الاول
فبيانه انه ره صرح بان مفهوم الوصف عبارة عن المفهوم المستفاد من الوصف الذي ذكر معه الموصوف
وان محل النزاع في حجية مفهوم الوصف ذلك كما اشار اليه في طي كلامه المذكور وصرح
به في ذلك المبحث فتراه انهم انما يريدون من مفهوم الصفة ما يفهم من التقييد بها ولا يتم ذلك
الا اذا جيء بالموصوف والصفة معا فان اقتصر على الصفة كان كان من مفهوم اللقب

اللقب كما نص عليه غير واحد والذي يدل على ذلك انهم لا يشترطون في مفهوم اللقب الجمود وكثيرا ما يشتبه
هذا الفرق قال ره ثم ان الوصف اذا كان لتمييز المسمى عما شاركه في الاسم دون تقييد الحكم كان الموصوف مع صفته
بمنزلة الاسم الخاص فلا يكون له مفهوم وصف بل من اثبت للقب مفهوما قال به ولعل هذا يدفع ما اورده
السيد ره على مفهوم الوصف وكثيرا ما يشتبه هذا والذي ره العميدي حيث قال في عنوانه اختلفوا في الخطاب
الدال على حكم متعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة فكان فيه اشارة الى كلام الحرمين ثم استشهد ره على
ما ذكره بغيره ذلك وعلى هذا فلا يكون دلالة اية النبأ عنده من باب مفهوم الوصف لعدم ذكر الموصوف
مع لفظة فاسق ويكون من باب التعليل المستفاد من تعليق الحكم بالوصف المناسب واما ما نسبه الى الفاضل التوني
من كونه يرى ان دلالة الاية من باب مفهوم الوصف فذلك لتصريح الفاضل المذكور في رد الاستدلال
بالاية المذكورة بانه استدلال بمفهوم الصفة على اصل عمدته وكرر ذلك الفاضل بين على انكار حجية مفهوم الوصف
المخالفة وجعل اولها التقييد المتعلق بالوصف كقوله عم في الغنم السائمة زكوة فجعل كلا منهما قسيما للاخر وافردها
في العنوان الا انه يظهر منه في التهذيب ان البحث عن مفهوم الوصف من حيث هو وصف لا من حيث ... ولهذا
قال فيه تعليق الحكم على الوصف لا يقتضي عدم الحكم المعلق به عند ... الغنم السائمة لانتفاء الدلالات الثلث اما
المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف يصدق مع ثبوته عند عدم الوصف
ومع عدمه ولا يستلزم العام الخاص ثم قال ره في اخر البحث تذنيب ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي
الحكم تحقيقا للعلية انتهى فقد اختار عدم حجية مفهوم الوصف في حد ذاته لكنه التزم بانه لو افاد الوصف
العلية في مورده لزم من انتفائه انتفاء الحكم فهذا ليس من الوصف بل من العلية المستفادة كما اشار اليه في له
تحقيقا للعلية اذا عرفت ذلك ولاحظت كلام العلامة ره في الاستدلال باية النبأ علمت انه ليس من مفهوم
الوصف على مذاقه لانه قال في التهذيب بعد ذكر الاية اوجب التبين عند خبر الفاسق لكونه فاسقا
للمناسبة والاقتران ولانتفاء الفائدة في التقييد لولاه اذ تعليق الحكم على الذاتي وهو كونه خبر واحد اولى
من تعليقه على العرضي مع الانتفاء ان وجب التبين ... وكان الاول العدل لساوى الاخس الفاسق هف لكن
وقال في النهاية امر بالتبين عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي هو كونه خبر واحد وعرضي

خ ولا دون العبيد

واما الثاني فبيانه انه وان لم يقع التصريح من العلامة ره بما ذكره السيد ره من معنى مفهوم الوصف على نحو ما في باب المنطوق والمفهوم في النهاية فان اقسام مفهوم المخالفة

وهو كونه فاسقا والمقتضي للتبيين هو شأن المناسبة والاقتران لان الفسق يناسب عدم القبول
فلا يصلح الاول للعلية والا لوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية اولى من
التعليل بالعرضي لحصوله قبل حصول العرضي فيكون الحكم قد حصل به قبل حصول العرضي واذا لم
يجب التبين هنا جاز العمل فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون حاله اسوأ من حال الفاسق
وهو محال انتهى فقد تمسك بالمناسبة والاقتران وذلك غير مفهوم الوصف من حيث هو الذي
قد انكر ومن هنا يظهر ان عدول السيد عميد الدين من الاستدلال بمفهوم الوصف كما وقع من الاستاد
سلمه الله تعالى لا وجه له لانه ذكر ما ذكره العلامة في النهاية ولم يذكر ما يدل على ان الاستدلال من جهة
مفهوم الوصف فقد تحصل ان افادة تعليق الحكم على الوصف المناسب للعلية مغاير لحجية مفهوم الوصف
ويشهد بذلك انه تمسك به في الاستدلال بالاية بعض من انكر حجية مفهوم الوصف واما الرابع فيظهر
من كلام الفاضل القزويني في بعض كلماته المتعلقة باخبار الاحاد وحجية الظن وحكموا بصورة الوضوح
بعض من تأخر عنه وبيان ذلك ان التبين اعم من التبين الاجمالي والتفصيلي ودعوى اختصاصه بالتفصيلي
مكابرة ثم نقول ان من المعروف بينهم ان الخبر على اربعة اقسام الصحيح والحسن والموثق والضعيف وان
الاخير ينقسم الى قسمين منجبر بالشهرة وعمل الاصحاب وغير منجبر فهذه خمسة وان الاية الكريمة تقتضي عدم
قبول الضعيف الغير المنجبر قطعا لعدم تحقق التبين فيه وجواز قبول الضعيف المنجبر لتحقق التبين التفصيلي
وكذلك جواز قبول الموثق من حيث كون رواته ثقات في مذهبهم وكون العلم او الظن بان الراوي ثقة في
مذهبه تبينا اجماليا كحاله وكذلك جواز قبول الحسن من حيث كون رواته امامية ممدوحين وان لم يبلغ مدح
بعضهم او جميعهم درجة العدالة لان في تحقق المدح مثل كون الراوي شيخ الاجازة مثلا وان لم ينص
عليه بالعدالة تبينا اجماليا بالنسبة الى عينه كما قيل في ابراهيم بن هاشم انه وان لم ينص عليه في كتب الرجال
بالتوثيق الا ان كونه قد نشر احاديث الكوفيين بقم مع كون اهلها ممن يقدح في اعتبار قول الراوي
باد في صفة مرجوحة فيه دليل على جلالة شأنه فقد اندرج اعتبار الاقسام الثلاثة في منطوق الاية
من جهة تعميم التبين الى التبيين الاجمالي وبقي حال الصحيح ثم نقول اما ان يحكم بحجيته من جهة انا تحققنا

تحققنا ان مناط حجية ما افادت الاية حجية من الاقسام الثلاثة انما هو الظن والوثوق بصدوره وهو
موجود في الصحيح ايضا او نحكم بحجيته بالاولوية القطعية نظرا الى ان الاقسام الثلاثة اذا اعتبرت من جهة
الظن والوثوق مع كون رواتها ليس باسرهم اماميين عدولا فالصحيح الذي رواته باسرهم اماميون
عدول يكون اولى بالقبول قطعا بل ربما يزاد على هذه الجملة فيقال ان الاية الكريمة افادت ان المناط
في القبول هو التبين فكل ما يتبين يكون حجة ومن هنا يعتبر الشهرة والاجماع المنقول وغيرهما مما افاد الظن فيكون
مفاد الاية حجية مطلق الظن واما الخامس فهو الاستدلال بالتعليل بقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فلابد من ايضاح المقصود به فنقول ان المقصود بالتبين هو تحصيل الوثوق
والاطمئنان بقول الفاسق حيث جاء بالخبر والمراد بالجهالة خلاف الوثوق وان شئت قلت المراد بالتبين هو تحصيل
العلم العرفي الذي يطلق عليه لفظه بجريان العادة المعقولة على الاعتماد في امورهم على ما يحصل به الوثوق والاطمئنان
حتى يعبرون عنه بالعلم في محاوراتهم فوقع الخطاب على طريقة اهل العرف وعلى هذا يكون اعتبار الوثوق
والاطمئنان بقول العادل مستفادا من منطوق الاية الكريمة من جهة امر الله تعالى بتحصيل الاطمئنان
بقول الفاسق وتعليله بان في ترك الاطمئنان اصابة قوم بجهالة مستعقبة للندم حتى كان تلك الجهالة
لجهالة علة يتبعها الندم بعد تحقق الاصابة منها ولا ريب ان مع العلية ليس الا الانتفاء عند الانتفاء فينتفي
وجوب التبين عن خبر العادل من جهة انتفاء علته التي هي الاصابة بالجهالة ولو وقع فيما يستعقب الندم
عند انكشاف حقيقة الحال فالحاصل ان الاية ناطقة بعلية الاصابة من دون وثوق وتعريض ما يستعقب
الندم من غير اطمئنان للتبين ومقتضى العلية هو وجود الحكم عند وجود العلة وانتفائه بانتفائها فدل
على عدم وجوب التبين عما يوثق به ولا ريب ان استعمال التبين في الوثوق واستعمال الجهالة في خلافه
امر شايع لا يابى من الحمل عليه لفظ الكتاب ومما يؤيد هذا المعنى وقوع الاجماع على اعتبار الخبر الضعيف
الموثوق بصدوره المفيد للاطمئنان وتوضيحه ان استعمال التبين في الاطمئنان يلزمه اندراج الخبر
الضعيف المذكور تحته واستعماله في العلم الوجداني يستلزم التخصيص في الاية اذ لابد من ان يقال ان
خبر الفاسق يجب تحصيل العلم فيه الا اذا كان مفيدا للاطمئنان فلا يلزم تحصيل العلم ح وهو تخصيص

في لزوم تحصيل العلم بقول الفاسق اذا جاء بنبأ فالاولى ان تحمل الاية على ما لا يستلزم التخصيص لكن لا
يخفى ما في هذا التأييد لدوران الامر فيه بين المجاز والتخصيص ضرورة كون استعمال التبين في الاطمئنان
مجازا وقد تقرر في محله ان التخصيص اولى من المجاز الا ان يقال ان ما ذكروه انما هو بحسب النوع والا فقد يتفق
كون شيء من المجاز اظهر من التخصيص بحسب التعارف فيقدم على التخصيص لان ما ذكروه من تقدمه على المجاز
انما هو بحكم العرف واذا وجدنا حكم العرف في شيء من الموارد على خلاف ما بنوا عليه في الغالب لزم اتباعه
وما نحن فيه من هذا القبيل لكون استعمال التبين في الاطمئنان تجوزا شايعا فيقدم على التخصيص هذا و
هذه الطريقة ترك الجمود على تحديد نوع الصحيح والحسن والموثق بل لا بد من تنويعهما والعمل بما افاد الوثوق
منهما دون غيره فيعتبر بالصحيح الاعلائي وما افاد الوثوق من غيره من قسم الصحيح وكذلك الحسن فيعتبر
منه ما بلغ مدح روايه اعلى المراتب لكونه شيخ الاجازة وكالمدح الواقع في ابراهيم بن هاشم من كونه قد
نشر احاديث الكوفيين بقم مع كونهم ينفون من بلادهم من كان يروي عن الضعفاء وبالجملة فيعتبر
منه ما افاد الاطمئنان دون غيره وكذلك الموثق فيعتبر منه ما كان راويه مع كونه ثقة في مذهبه محمودا
بما يفيد الوثوق به مثل ما حكي عن علي بن الحسن بن فضال مع كونه فطحيا انه لم يرو عن ابيه شيئا قال وكنت
اقابله بكتبه وسني ثمانية عشر سنة ولا افهم اذ ذاك ولا استحل ان اروبها عنه وعن النجاشي انه لم يعثر له
على زلة في الحديث ولا ما يشينه وقلما روى عن ضعيف وقد شهد له بالثقة الشيخ والقاضي النجاشي
واما ما لا يفيد الوثوق فلا يعتبر فالحاصل ان المراد بالاية هو الامر بتحصيل الوثوق بالخبر فان قلت ما
ذكرت من استقرار طريقة العقلاء على العمل بالخبر المفيد للاطمئنان يمنع من حمل التبين في الاية عليه
لان لازم الامر بالتبين بمعنى تحصيل الاطمئنان ان يكون المخاطبون بالاية قد عملوا بقول الوليد من
دون اطمئنان حتى امرهم الله تع بتحصيل الاطمئنان وذلك ينافي كونهم عقلاء وهو معلوم البطلان فظهر
ان لازم كونهم عقلاء على ما قررت من المعاملة انهم قد اخذوا بقول الوليد لاطمئنانهم به الا انه لما كان
لا يكفي في العمل بقول الفاسق امرهم الله تع بتحصيل العلم لوجدانهم قلت ان الوليد ربما كان بحسب ظاهر
حاله عندهم كما هو مقتضى كونه عامل الصدقات بامر النبي صلعم وان كان فسقه محجوبا عنهم فلذلك

فلذلك وثقوا وكشفوا بعدالته الى ان الله نبه على فسقه ولزوم التبين عن قوله فبذلك الوثوق
كان مبنيا على زعمهم من عدالته فيزول بالتنبيه على انتفائها فيلزم التبين او يقال ان وثوقهم بقوله وان لم يكن
منشأه عدالته ربما كان ابتدائيا يزول بالالتفات وقد اشتبه عليهم بالوثوق التام فجروا على مقتضاه فنبه
الله تع عليهم وامرهم بالوثوق التام المستقر اذا عرفت ذلك كله فنقول اما التمسك بالمفهوم الذي قد
تقدم ان فيه مسلكين احدهما مسلك حجية مفهوم الشرط وثانيهما مسلك مفهوم الوصف فيرد على الاول منهما
المنع من جهة الصغرى وعلى الثاني منهما المنع من جهة الكبرى اما الاول وهو المنع من جهة على المتمسكين بحجية
مفهوم الشرط فيقرر تارة من جهة مزايا كيفية الاستدلال واخرى من جهة المنع على نفس الاستدلال اما
الاول فبانه انه لا ريب في ان وجوب التبين ليس نفسيا بل شرطي لوجوب احد امرين اما نفس مادة التبين كالفحص
والبحث والتجسس بما اخذ فيه كون معناه للوصول الى غيره فلا يعقل ان يكون التبين مطلوبا لنفسه
كالصلاة والصيام واخواتهما واما ثانيهما ان التعليل المذكور في الاية وهو قوله تع ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين يفيد ذلك لدلالته على ان وجوب التبين انما هو لاجل التحرز عن الندم
من قبول قول الفاسق ثم انضمام الاجماع على ان التبين ليس واجبا نفسيا وح نقول بعد تسليم افادة الاية
الكريمة للمفهوم وهو قولنا ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب تبين خبره لا حاجة اليه ثم المقدمة الاخرى وهي انه اما
ان يجب القبول حيث لا يطلب واما ان يلزم الرد فيلزم كونه اسوأ حالا من الفاسق وكذلك لان التبين قد
كان شرطا للقبول قول الفاسق فيسقط بانتفاء المشروط به ومقتضاه جواز قبول قول العادل فلا حاجة
الى المقدمة المذكورة فيكون الاتيان بها لغوا وان ابيت الا عن كون وجوب تبين خبر الفاسق نفسيا
قلنا ان ذلك يضرهم ولا ينفعهم وضم المقدمة المذكورة لا يفيد لان مقتضى المفهوم ح نفي ذلك الوجوب
النفسي عن تبين خبر العادل ولا يلزم منه قبول خبره وقولهم انه لو رد خبر العادل بدون تبين لزم كونه
اسوأ حالا من الفاسق ما يقابل بالمنع لان التبين عن خبر المخبر ربما ادى الى ظهور خلاف ما اخبر
به وح ليتمكن من رده ويحط عن القلوب محله وحيث كان الفاسق ليس له خطر عند الله جل شانه
امر بالتبين عن حال خبره المؤدي احيانا الى ظهور خلاف ما اخبر به الموجب لانحطاط قدره و اما

الثاني ان توضيح الفساد فيه هو ان اهل هذه الصناعة قد قرروا في باب المفاهيم ان طريقة اخذ المفهوم هو
ان يترك القيود المعتبرة في المنطوق على حالها وتبدل الكيفية فمن ذلك يحصل المفهوم المعتبر من الكلام
الذي من شانه افادة المفهوم فح نقول ان الجملة الشرطية في الاية الكريمة بعد ابراز ما اعتبر فيها من
القيود ليست الا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ابناء ذلك الفاسق وليس مفهومها ح الا ما يعبر عنه بانه
ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يجب عليكم تبين نبأ ذلك الفاسق وهذا المعنى مما لا مساس له بخبر العادل لا اصلا
فيكون مسكوتا عنه نفيا واثباتا فان قلت ان مثل هذا المفهوم مما لا فائدة فيه اصلا وتخصيصه بالكلام
لغو لا مساغ للالتزام به في كلام الحكيم على الاطلاق جل شانه قلت ليس الغرض اثبات ان مقصوده تعالى
ذلك بل المراد ان مثل هذه الجملة الشرطية لا يليق به مفهوم سوى ما ذكروا فحينئذ ليس الكلام هنا مفيدا
للمفهوم لعدم قابليته لافادته وليس الكلام مسوقا لافادة الربط بين الشرط والجزاء في الوجود بمعنى
وجود الثاني عند وجود الاول وليس مسوقا لافادة الانتفاء عند الانتفاء وان شئت قلت ان
الكلام مسوق لبيان حال الموضوع عند الوجود فقط وهذا القسم في الجملة الشرطية ليس بعزيز ومنه
الموجود في قوله تع واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها فانه ليس مسوقا الا لبيان تحقق الموضوع
وليس المقصود منه انه اذا لم يتوجه اليكم تحية فلا يجب مقابلتها باحسن منها او ردها وهكذا قوله تع واذا
قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا وكذلك قول القائل فان رزقت ولدا فاختنه وان ركب زيد فالزم ركابه
وان قدم من السفر فاستقبله وان تزوجت فلا تضيع حق زوجتك وان احببت احدا فراع حقه
وامثال ذلك مما لا يحصى فهذا النوع من الجملة الشرطية ليس مجازا الا ان القول باعتبار القيد
بالمفهوم في اصل الوضع على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وقد تقدم تفصيل القول في وجه
دلالة اللفظ على المفهوم في محله فراجع هكذا ينبغي ان يجاب عن الاستدلال وقد وقع للفاضل القمي
في مقام الجواب عنه ما ينبغي التعرض له فيه وتمييز كدره من صافيه وذلك انه بعد ان قرر وجه
الاستدلال على الوجه الذي حكيناه من صاحب المعالم قده قال هكذا ذكر كثير من الاصوليين وعلى
الوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى

ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا
او جاءكم خبر عدل فالعدل داخل في المفهوم ولم يكن هو موضوعه اولا وان ظاهر الاية ان جاءكم الفاسق
بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت
طلب ظهور حال خبر الفاسق والثبات والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق
فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في
المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم
خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب
تبينه مع ان ذلك خروج عن حقائق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية
الموضوع لا توجب كونه معنى حقيقيا لغة او عرفيا والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة
والعرف لا مصطلح اهل الميزان هذا كلامه ثم قوله ره ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه اي على
عدم وجوب تبيين خبر العادل لكونه موضوعا مسكوتا بمفهوم الشرط وذلك لانه وان عمها سلم ان
عدم مجيء خبر الفاسق وعدم وجوب تبيين خبره في مثل هذه القضية التي هي ان لم يجئكم خبر الفاسق
فلا يجب عليكم تبيين خبر ذلك الفاسق سواء كان هناك خبر عادل ام لا ولا ريب ان حكم عدم وجوب
التبين مختص بالفاسق وخبر العادل مسكوت عنه وان كان عدم مجيء خبر الفاسق ووجوب التبين
عنه اعم بالنسبة الى حالتي مجيء خبر العادل وعدم مجيئه وقوله ره مع ان ذلك يعني الاستدلال
بمفهوم قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يجب عليكم التبين خروج عن
حقائق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ومراده بالسالبة
هي ان لم يجئكم فاسق بنبأ ولا ريب ان موضوعها هو الفاسق ويتصور كونها منتفية الموضوع
بان ينتفي الفاسق مع بقاء وجود النبأ المذكور في القضية السالبة التي هي المفهوم وكذا عدم وجوب
التبين ولا ريب ان ثبوت النبأ وتحقق عدم التبين مع انتفاء الفاسق الذي هو الموضوع لا يكون الا بان
يكون هناك عادل جاء بالنبأ ومراده بالخروج عن حقائق الكلام حمل تلك السالبة على معنى

ولا ريب انه مجاز لا لغة الا به
وتسمية المنتفية بالسالبة
الموضوع المنتفي الموضوع الاول

يتحقق فيه انتفاء الموضوع وكلما المراد بتركه العرف والعادة ذلك لزوم لعدم مساعدة العرف
والعادة على حمل السالبة على الوجود للموضوع لان ذلك معناها الحقيقي عندهم وحاصل مراده انهم حملوا
السالبة على المنتفية الموضوع بمجرد الاحتمال مع وضوح ان حمل اللفظ على معناه المجازي بمجرد
احتماله لذلك من دون قيام قرينة مما لا مساغ له هذا وفي كلامه مواقع للنظر احدها ان ما ذكره
من تعميم عدم مجيء النبأ العادل وعدم مجيئه ليس شيء منهما من افراد عدم مجيء النبأ الفاسق ولا يقصد احد
من الكلمتين التعميم فيما ما له الا ترى ان قولك ان جاءك زيد فاكرمه وكذا قولك ان لم يجئك زيد فلا
تكرمه لا تقصد بشيء منهما التعميم بالنسبة الى مجيء عمرو عدم مجيئه ولا يعد شيء منهما من افراد مجيء زيد
وعدم مجيئه فالالتزام بالعموم كما صدر منه بعيد ليس في محله ثانيهما ان ما ذكره من عدم جواز المصير الى
حمل السالبة على منتفي الموضوع بمجرد الاحتمال يبطل انه لم يسلم جريان احتمال كون السالبة منتفية الموضوع
خصوصا مع ملاحظة دفعه بكونه مجازا بغير قرينة وذلك بمكان من البعد من جهة ان السالبة في
كلامه لا يمكن ان تكون الاجابة عن المفهوم ولا ريب ان المفهوم ليس الا امر البناء وهو رفع المنطوق
فكيف يعقل فيه ارادة انتفاء الموضوع مجازا وتوضيح ذلك ان قولك ان جاءك النبأ الفاسق فتبين
يفهم منه معنى لازم يعبر عنه في المحاورات بقولك ان لم يجئك نبأ الفاسق فلا يجب عليك التبين
واين هو من السالبة بانتفاء الموضوع بالمعنى الذي يريده بما بناه من انتفاء الفاسق وبقاء الخبر
مع عدم وجوب تبيينه ام كيف يحتمل فيه الخروج عن الحقيقة وليس من قبيل الالفاظ مضافا الى ما
عرفت من انه لا يقصد المفهوم بامثال هذه الخطابات اصلا حتى يجري احتمال ما ذكره ثالثها
ان ما ذكره في موضع صدر كلامه من كون غاية توجيه ما ذكره ان يكون المراد بالاية ان جاءكم
خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او
جاءكم خبر عدل لا يظهر وجه لكونه توجيها فان كان الوجه هو التعميم بالنسبة الى عدم مجيء خبر
اصلا ومجيء خبر العادل فقد الى ممكن في نفس مفهوم الاية بدون صرفها عن ظاهرها فيقال ان
مفهومها ان لم يجئكم فاسق بنبأ فلا يجب التبين سواء لم يكن هناك خبر اصلا او كان هناك خبر

خبر اصلا او كان هناك خبر العادل وان كان امرا واردا ذلك فلا نعقله الا ان يقال وما يعقله الا
العالمون هذا وقد تحصل من جميع ما ذكرنا ان الجملة الشرطية المذكورة في الاية مما لا يفيد جواز قبول
قول العادل نعم لو كان سبحانه قد قال بدل هذه الجملة الشرطية ان فسق الجائي بالنبأ فتبينوا نبائه
كان مفهومه ان لم يفسق الجائي بالنبأ بل هو على عدالته فلا يجب عليكم تبيين نبائه ودعوى ان
الاية مسوقة لبيان حال المخبر فالمراد منها ما ذكرناه من ان فسق الجائي اه فيفيد بالمفهوم جواز
قبول قول العادل مما لا وجه له ضرورة ان امكان حمل صورة قضية الاخرى لا يقتضي ان يكون مفاد
الاول هو مفاد الثانية هذا واما الثاني وهو الاحتجاج على المتمسكين بمفهوم الوصف فيقرب بوجهين احدهما
انا نمنع من حجية مفهوم الوصف من اصله مضافا الى ما ذكره بعضهم من انا لو سلمنا ذلك فانما نسلمه
فيما لو كان الموصوف مذكورا واما ما لم يكن الموصوف مذكورا معه فهو من قبيل مفهوم اللقب كما هنا هذا
غير مرضي عندنا لعموم النزاع هناك وكون ما استفيد فيه محل المفهوم واستدل به مما لم يذكر
معه الموصوف مثل قوله لي الواجد يحل عقوبته هذا وقد تمسك بعضهم في الاستدلال بالاية
من باب مفهوم الوصف بوجه آخر وهو ان مفهوم الوصف وان لم يكن حجة الا انه لا ريب في حجيته
اذا وقع في حيز الشرط وبذلك يتم المطلوب وانت خبير بان ذلك دعوى لا شاهد عليها فتوجيهها
اليها جزافا ثم ان تمسك الفاضل القمي بوجه آخر اشار اليه بعد رد الاستدلال بمفهوم الشرط
بقوله فالاعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة
المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم انتهى وورد عليه صاحب الفصول بعد حكايته عنه بما لفظه
اقول وفيه نظر لان مساعدة المقام على استفادة حكم من التعليق على الوصف بناء على عدم دلالته
عليه في نفسه اما ان يكون لقرائن حالية وثبوتها في المقام ممنوع قطعا او لقرائن لفظية راجعة
الى الاعتبار فائدة التعليق في الاحتراز او ظهورها بحسب مقام التعليق من بين الفوائد فهذا انما
جريانه بحسب تحصيل الوثوق والاعتداد به فيما اذا تعقب الوصف الخاص الموصوف العام كما في
قولك ان جاءك مخبر فاسق او رجل فاسق بنبأ ونحو ذلك مما يشتمل على التقييد الاقل المقتضي اعتبار

في الكلام لفائدة فاحتجة زائدة على فائدة بيان الحكم وظاهر ان المقام ليس من بابه بل من باب ترجيح
التعبير عن موارد الحكم بعنوان خاص على التعبير عنه بعنوان عام ومثل هذا لا يستدعي فائدة ظاهرة
تزيد على فائدة بيان الحكم في المورد الخاص ومع الاغماض عن ذلك فلا بد لتعليق الحكم على الوصف
في المقام من نكتة خصوصية لا يوجد في غيره فان ما ذكره في منع دلالته على حكم المفهوم في غير المقام
من عدم انحصار الفائدة فيه وان من جملة الفوائد كون محل الوصف محل الحاجة يجيء في المقام ايضا
مضافا الى ان في المقام نكتة اخرى ايضا وهي التنبيه على ان المخبر المتصف بالفسق بعيد عن مقام
الاعتماد والاستناد جدا اذ يحتمل في حقه ما يحتمل في حق المخبر العادل من السهو والنسيان مع
زيادة وهي احتمال تعمد الكذب او تعويله في خبره على امارات ضعيفة واوهام سخيفة ناشئة
من انتفاء صفة العدالة عنه الحاجزة عن الاقتحام في شرع ذلك وهذا ظاهر لا سترة عليه هل الحجة من
ورد على توجيه كلام الفاضل القمي بما لا يرد عليه لمنع من قيام قرينة في المقام من ان الاية بملاحظة
نفس الحكم بالتبين مما خوذ فيه كونه للغير مع تعليل الحكم بالوصف وتعليله بقوله تع ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تفيد باعتبار انضمام بعض الامور كذا كونه الى البعض ان
مقصوده تع بيان ان خبر الفاسق ليس طريقا الى الواقع وان خبر العادل طريق اليه وبالجملة ان
تلك الامور بملاحظة انضمام بعضها الى بعض قرينة في المقام تفيد ان مقصوده تع بيان ما هو
طريق الى الواقع وما ليس طريقا اليه هذا ولكن الانصاف ان ما ذكره وان كان فيه اشعار بما ذكره
الا انه ليس شافيا في ذلك ولا ظاهرا ظهورا يصح الركون اليه اذ يحتمل ان يكون المراد توجيه الذم الى من قبل
خبره ليد واعتمد عليه مع كونه فاسقا فيكون مساق الكلام للذم على ذلك لا لبيان طريق الى الواقع ثانيا
انه لو سلم ثبوت مفهوم الوصف في المقام اما بتسليم حجية مفهوم الوصف اذا وقع في سياق الشرط او بتسليم
ثبوته بقرينة المقام كما عرفته من الفاضل القمي قلنا انه وان كان مقتضى المفهوم من الاية عدم وجوب
تبين خبر العادل لكنه معارض بعموم التعليل بلزوم التحرز عن الندم مطلقا المقتضي للتحرز عن كل خبر
موجب له مطلقا سواء كان خبر الفاسق ام غيره فالمفهوم وان اقتضى حجية خبر العادل الا ان التعليل

مفهوم الوصف مطلقا او
بتسليم ثبوت مفهوم ...

التعليل بعمومه يقتضي عدم جواز قبول كل خبر موجب للندم ومنه خبر العادل الغير المفيد للعلم وما ذكرنا
من حيث المعارضة ليس مبنيا على كون النسبة بين بناء العادل الذي تضمنه المفهوم وبناء الموجب للندم
اعم من ان يكون بناء العادل او يكون الفاسق ليتعارضا في مورد الاجتماع وهو خبر العادل الغير المفيد للعلم
فيلزم التماس المرجح لو جعلنا احدهما ان النسبة بين المفهوم والتعليل ليست هي العموم من وجه لكون الخبر
المفيد للعلم خارجا عن المنطوق والمفهوم جميعا لكونه حجة بالاتفاق حتى لو كان راويه فاسقا او على هذا
فيرتفع العموم من جانب المفهوم ويكون التعليل اعم منه مطلقا ثانيا فانه لو فرض كون ... اعم من الاخر من
وجه لم يكن وجه لاعمال قاعدة تعارض العامين من وجه في مثل المقام الذي وقع فيه التعارض بين
الصدر والذيل من كلام واحد بل اللازم ح ملاحظة الاظهر منهما وتقديمه على الظاهر منهما كما في قولك
رأيت اسدا يرمي ولو سلم جواز اعمالها في الكلام الواحد منعناه في العلة والمعلل فان الظاهر عند العرف ان
المعلل يتبع العلة في العموم والخصوص فالعلة تارة تخصص مورد المعلل وان كان عاما بحسب اللفظ
كما في قول القائل لا تاكل الرمان لانه حامض فيخصصه بالافراد الحامضة فيكون عدم التقيد في الرمان
لغلبة الحموضة فيه وقد يوجب عموم المعلول وان كان بحسب الدلالة اللفظية خاصا كما في قول
القائل لا تشرب الادوية التي تصفها لك النسوان او اذا وصف لك امرأته دواء فلا تشربه لانك لا تامن
ضرره فيدل على ان الحكم عام في كل دواء لا يؤمن ضرره من اي واصف كان ويكون تخصيص النسوان بالذكر
من باب الجهال لنكتة خاصة او عامة لاحظها المتكلم وما نحن فيه من هذا القبيل فلعل النكتة فيه التنبيه على
فسق الوليد فتحصل ان التعارض ليس مبنيا على كون النسبة بين المفهوم والتعليل هي العموم من وجه
بل مبني على ان التعليل يفيد عدم جواز قبول كل خبر يورث الندم سواء كان خبر العادل ام خبر الفاسق
وهو اقوى من المفهوم فيكون الحكم له فلا يجوز قبول كل خبر يورث الندم سواء كان خبر العادل ام غيره
اذا احتمل الندم والى ما ذكرنا اشار في الغنية حيث ذكر بعد حكاية الاستدلال بالاية وانما منه تبا
مبني على دليل الخطاب وهو باطل مع ان فيه ما ... على ان ظاهر الاية يمنع من العمل بخبر العدل لانه سبحانه علل
المنع من قبول قول الفاسق بعلة هي قائمة في خبر العدل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة وهذه العلة ثابتة

في خبر العادل بعدم العلم بحقيقة الامر فيه وارتفاع الثقة بصدقه فيما يرد به واذا شارك الفاسق في
علة المنع وجب التوقف في خبره كالفاسق انتهى فان قلت ليس احتمال ذكر الندم في خبر الفاسق
المذكور في الآية علة حتى يدور الحكم مداره بل هو حكمة في النهي عن قبول قول الفاسق فلا يسري الى
قول العادل قلت لا ريب ان قوله تع ان تصيبوا مما حذف فيه لتصدر العلة بالحكم مثل مخافة او
كراهة واقيم ما الحكم مضاف اليه مقامه وهو ظاهر بل نص في التعليل فلا يجوز العدول عنه الا لدليل
نعم لو تعارضا لو تمامية كون التعليل اقوى من المفهوم فلا اقل من تساويه فيتعارضان ولا معول الا
اصالة الحرمة حرمة العمل بالظن فلا تفيد الآية اعتبار خبر العادل لتعبد الظن وهل يخص حكم
الآية بالتحرز عن الندم بخصوص الخبر الموجب له ام يجري في كل ما اوجبه وان لم يكن خبرا الوجه هو الثاني
لظهوره في العموم فيندرج فيه مثل الشهرة والاجماع المنقول وغير ذلك من الامارات الظنية فيكون مودى
الآية الكريمة مودى قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم فان قلت المشهور جواز تخصيص العام بمفهوم
المخالفة وهو المختار عندكم واذا كان التعليل اعم مطلقا من المفهوم كان اللازم تخصيص عموم عدم جواز
قبول النبأ الموجب للندم من حيث كونه اعم مطلقا من نبأ الفاسق ونبأ العادل الظني بالمفهوم الذي
مقتضاه جواز قبول نبأ العادل وعدم وجوب التبين فيه وح فلا يبقى تحت عموم التعليل سوى المنع عن
قبول خبر الفاسق الظني من دون تبين قلت يندفع هذا السؤال بنظير ما ذكرناه في العامين من وجه
وكانه مبني على الغفلة عن ذلك وتوضيح ذلك ان البحث عن جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة وجعله
من مباحث التخصيص كبحث ورود العام والخاص اذا تنافى ظاهرهما ناظر الى المخصص المنفصل
بان يكون هناك دليلان متعارضان احدهما عام والاخر خاص واما لو كان احد جزئي الكلام
عاما والاخر خاصا فهو خارج عن المباحث المذكورة وانما هو مندرج في بحث تعارض الاحوال المتعلقة
على كلام واحد مثل ما لو دار الامر بين ارتكاب التخصيص فيه او المجاز او غير ذلك من الامور المذكورة
في بابه فاذا عارض احد جزئي الكلام الاخر كان المناط فيه تحري الاظهر منهما وتقديمه على الظاهر سواء
كان هو الصدر او الذيل ولا ريب ان التعليل اقوى من سائر اجزاء الكلام بحكم اهل التعارف غالبا فيقدم

تخصيص العام بمفهوم المخالفة

الثالث من وجوه تقرير الاجماع على حجية اخبار الآحاد هو ان العقلاء باجمعهم قد اجمعوا على الاتكال
بالخبر الواحد في امور معادهم ومعاشهم وان لم يكن محفوفا بقرائن الصدق بل انا وجدنا بعد الرجوع
الى طريقتهم والعثور على شريعتهم ان جبلة كل عاقل لو خلي وطبعه يقتضي بذلك حتى ان الزوجة ترجع في
اخذ احكامها الى زوجها والصبيان الى معلميهم وليس ذلك من حيث عدم مبالاتهم بل هو قضية ما اودعه
الله فيهم من السليقة القويمة والطريقة المستقيمة كيف ولولاه لاختل امور دنياهم ودينهم ولم يعتمد اولادهم
لا خواتهم لا يقال انكار جماعة من العقلاء جواز التعبد به ينافي ما ذكر من اطباقهم على العمل به كما هو المحكي
عن ابن قبة وتابعيه لانا نقول انكارهم ذلك مستند الى شبهة حصلت لهم قاضية بذلك بزعمهم ولا ينافي
ذلك اعتمادهم عليه من حيث رجوعهم الى اذهانهم البسيطة الخالصة من شوائب الريب والشبهات كما هو الحال
في امثال المقام من الامور الوجدانية المتنازع فيها كالتبادر ونحوه فان قلت غاية ما يمكن ان يستفاد مما
ذكر تقرير المعصوم على العمل بخبر الواحد حيث لا دليل على اعتبار الاتفاق المذكور الا ما قد عرفت وهو بمكان
من الضعف بعد ما اسلفنا لك من الادلة الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم فانها رادعة منهم عن العمل
المذكور قلت قد تقدم ان الادلة المذكورة مرجعها الى امرين احدهما ان التشريع محرم مثل ما دل على
عدم جواز الافتراء على الله سبحانه وثانيهما ان طرح الاصول العملية المقطوع بها من غير علم يرتفع به
موضوعها غير جائز كما هو قضية تعليقها على العلم وعلى التقديرين لا ينهض ردعا اما الاول فلان بعد
التسليم عن استقرار بناء العقلاء على شيء لا يبقى الارتياب في انتفاء التشريع وانه يعلم طريق الاطاعة
والامتثال فانه بعد ما فرضنا من ان هذا هو طريق امتثال العبيد بالنسبة الى مواليهم فهو في الحقيقة
محقق لموضوع لم يكن حجة واما الثاني فلان البراءة والاحتياط والتخيير منها وان كان قد ورد من الشرع
ما يدل على اعتبارها الا ان العمدة فيها هو حكم العقل المستقل القاطع بها على حسب مواردها كما سيأتي
ان شاء الله ومن المعلوم ان بعد ما فرضنا من اطباقهم على ذلك لا وجه لجريان البراءة واخواتها كما هو ظاهر واما
الاستصحاب فلم يقم دليل على اعتباره الا من الاخبار الاحاد ولا سبيل الى الاستناد اليها في مثل
المقام كما لا يخفى وبعد تمحض البحث عن ذلك والتزام قطعية الاخبار الواردة فيها اما بدعوى تواتر

او باحتفافها بقرائن تدل على صدق اسنادها اليهم ثم كما ادعى الاشكال في ظنية دلالتها غاية ما في الباب
الاستناد الى الاصول اللفظية من اصالة الحقيقة ونحوها وقد عرفت ان المرجع فيها في الحقيقة هو بناء العقلاء
ففي مقام استقر بنائهم كما هو المفروض كيف يتمشى الاخذ باصالة الحقيقة كما لا يخفى وبالجملة انا نمنع من اعتبار
الاصول اللفظية فيما اعتقد اطباق العقلاء على خلاف مفادها سواء كان المرجع فيها الى حكم العقل او بناء
العقلاء ومن هنا يظهر عدم جواز التمسك باطلاقات الايات الناهية عن العمل بغير العلم في قبال
ما ذكر فان حجية الاستصحاب لو كان من جهة ما يحصل منه الظن بالمستصحب جاز القول بعدم اعتباره
فيما انعقد بناء العقلاء على خلاف مقتضيه واما لو كان من جهة التعبد به فلا وجه لترك الاستصحاب في قباله
اذ مقتضى التعبد اعتباره مطلقا غير مقيد بشيء وذلك ظاهر فيما لو كان الظن على خلاف الاستصحاب هذا
غاية ما عندنا من البيان الا انه مع ذلك لا ينطبق على الدعوى ولا ينهض بتمام المدعى فان النسبة بين الدليل
والمدعى في المقام هي العموم من وجه اذ ليس بنائهم على العمل بكل خبر وان لم يكن مما يعتمد عليه ويوثق به
ويخرج به العامل من الحيرة كان بنائهم على العمل بكل ما يعتمد عليه وان لم يكن خبرا وذلك ظاهر فان اراد
المستدل استقرار بنائهم على هذا العنوان اعني الخبر فهو في محل المنع وان اراد انهم يعملون بما هو موثوق
به فلا يتم التقريب الرابع من وجوه تقرير الاجماع هو اطباق اصحاب الائمة عم على العمل بخبر الواحد الكاشف
عن رضاء رئيسهم وهذا مما لا يدانيه ريب بعد ملاحظة حالاتهم المنقولة والتتبع في كلمات اصحابنا
الرجاليين وقد قرر العلامة هذا الاجماع في النهاية على ما حكي باجماع اصحاب النبي صه ولعله ينظر الى دفع
مقالة من لا يتعبد بخبر الواحد من العامة والا فلا يستقيم دعواه من المدعي لعين ما يراه السيد المرتضى علم
الهدى بعد اعتراضه على نفسه بمثل ما ذكرنا من ان العمل من الاخباريين بالاخبار غير معلوم ولا عبرة
بعمل غيرهم من المتفقهين للامامية والمتكلمين المخالفة الذين ما كان لاحدهم ان يرد عليهم كما يظهر من
الاسئلة الواردة في النهاية للمقام اللهم الا ان يقال ان الردع لطف واظهار الحق لطف آخر وعدم
ارتداعهم بذلك غير مضر في مقام الاظهار فسكوت الحجة عن عملهم وعدم اظهار بطلان الطريقة
المذكورة من العمل بخبر الواحد يدل على رضاه بالعمل المذكور ولا غبار عليه ثم اعلم ان الادلة المذكو

المذكورة كتابا وسنة واجماعا وعقلا مختلفة كمالا حيث ان بعضها تدل على ان العبرة بخبر الواحد
وجملة منها يظهر منها ان الاعتماد على الوثاقة وجملة يكشف عنها الاتكال على الظنة كما ان فتاوى المجمعين
ايضا يحتمل وجوها فمنهم من يجعل اعتماده على عنوان الخبر ولو عن فاسق كما هو المنسوب الى الحشوية ومنهم
من يعتبر اشتهار الرواية وضبطها في الاصول المشهورة ومنهم من يقتصر على الاخبار الموثوق بها ومنهم من
يتجاوز عن ذلك الى الاخبار المظنون صدورها ومنهم من يشترط في قبول الرواية عدالة راويها ومنهم
من يعمل بالاخبار المروية المسموعة عنهم عم شفاها ولا يبالون بترك المكاتبات الى غير ذلك من الوجوه
والاحتمالات ثم ان كان بعض هذه الوجوه اخص مطلقا من بعض فالمتيقن هو الخاص كما في من يشترط
الوثاقة ومن يعتبر المظنة فان القول بالوثاقة هو القدر المتيقن وان كان اعم واخص من وجه فالمتيقن
من الوجوه المحتملة هو مورد الاجماع كما في من يقول بالعدالة ومن يعتمد على الاخبار المشافهية فان المتيقن
بالخبر العدل المروي شفاها متيقن واما مورد الافتراق فلا فالقدر المتيقن المعلوم اعتباره وحجيته من
الادلة المعهودة هو الخبر الجامع لجميع القيود المذكورة على تقدير وجوده فلا شك في قلته هذا ما اقتضاه
النظر الجلي واما النظر الدقيق فما اقتضاه القول باعتبار الخبر الموثوق به الذي يحصل منه الاطمئنان فان
اية النبأ الامر بالتبين عن خبر الفاسق تفيد الايات المطلقة كآيتي النفر والكتمان فان التبين على ما
مر ظاهر في التبين العرفي سيما بعد ملاحظة اقترانه بما يوجب الحمل عليه وان كان بحسب اللغة حقيقة
في خصوص العلم وتوضيح المقال بان يقال يحتمل ان يكون المراد بالتبين العلم بحقيقة الحال في خبر الفاسق
على ان يكون في الحكم هو العلم من غير اعتماد على اخبار الفاسق له بعد ظهور صدقه وعدم خفاء مدلول
خبره كما هو ظاهر لفظه عند تجرده عما يوجب حمله على خلافه وح يتجه القول باعتبار العدالة تعبدا
ويحتمل ان يكون المراد به هو التبين العرفي بحيث يعد في العرف تبينا بان يكون المناط هو وثاقة المخبر
كما هو ظاهر في خصوص المقام للزوم حمل الخطابات على ما يفهم العرف وكثيرا ما يستعمل لفظ التبين
عند العرف ويراد به الظهور وعدم الخفاء ولا يعتبر بالوثاقة الا هذا المعنى مع ان التعليل المذكور
في الاية هو خوف اصابة القوم بجهالة والاصباح على الندامة مما يرتفع به نقاب الشك عن وجه المطلوب
حيث لا خوف مع حصول الوثاقة ولو رام الخصم دفع هذا الاحتمال بان يلزم عدم اعتبار خبر

العادل ايضا فان طريق احتمال خوف الاصابة والندامة لا ينسد بالعدالة فيناقض صدر الاية الدالة
على اعتبار خبر العادل وذيلها لما عرفت فمقتضى الجمع هو حمل التبين على التبين العرفي كما ذكرنا فتظهر مما ذكر
تقييد الاية المذكورة بحصول الوثاقة فلا بد من حمل مطلقات الايات على مقيدها كما هو الشان في غيرها
من الادلة المطلقة مع المقيدة هذا هو الكلام في الايات واما الاخبار فالمستفاد منها حقيقة هو الاعتماد على
الخبر الموثوق به وان لم يكن من عادل فان جملة منها وان كانت مطلقة الا ان بعضها كالصريح بالوثاقة
فيقيد مطلقها واذ قد عرفت عدم اعتبار العدالة تعبدا فلا سبيل الى تقييد مطلقاتها بالعدالة واما الاجماع
فالانصاف انعقاده على مطلق الخبر الموثوق به على وجه يسكن اليه النفس ولا يحتاج في تحصيل هذا الاجماع
الى ضم فتاوى جماعة يعتبرون العدالة فان الرجوع الى احوال اصحاب الائمة وكلمات اصحاب الرجال وملاحظة
ما يستفاد من مطاوي عباراتهم كاف في تحصيل غاية الكفاية فان قلت هذا مناف لما انعقد عليه اجماعهم
من اشتراط قبول خبر الواحد بالعدالة على ما ادعاه جماعة قلنا اما شيخنا ابو جعفر الطوسي قدس في العدة فقد
فسر العدالة بالتحرز عن الكذب وهذا المعنى مما لا ريب في اشتراطه ولا يضرنا عما نحن بصدده واما من
فسرها بالملكة او بغيرها مما ينافي ما ذكرنا فالتحقيق انه ناش من اجتهادهم في اية النبا وذهابهم الى ان
المراد من التبين هو التحقق والتثبت العلمي وبعد ما عرفت من فساد المبنى فلا وجه للاتكال على البناء مع انه
يمكن ان يقال ان شرط العمل بخبر الواحد في نفسه مع قطع النظر عما يوجب الوثوق به من القرائن الخارجية والا
بالقرائن الداخلية العدالة كما هو صريح المحقق في المعتبر وليس ما قلنا حديثا مستحدثا اخترناه من عند
انفسنا بل هذا هو بعينه ما اعتمد عليه القدماء من اصحابنا الامامية من الاخبار الموثوق بها على ما صرح
به جماعة من ان الصحيح عندهم ليس على مصطلح المتاخرين بل كل ما كان معمولا عند الاصحاب مقبولا لديهم
ولو باكتنافه بالقرائن المفيدة لذلك فهو صحيح عندهم واما المتاخرون من اصحابنا ايضا اضطروا الى تقسيم
الاخبار الى الاقسام الاربعة المعهودة بعد اختفاء القرائن المكتنفة بها خصوصا لما لم يكن اسناد الوثوق
اليها ولم يبق لنا قرينة تدل على الوثاقة الا ما دونها اصحابنا الرجاليين في تراجم رواة الاخبار وما
تكرر من مضامين جملة من الاسانيد في الكتب المتداولة وسوى ما يوجه من انطباق الخبر بعمل الاصحاب
فجزاهم الله عن الاسلام خير الجزاء فلولا تصديهم احوال رجال الرواية وما نقحهم الاخبار وما تكون الموجبة

الموجبة للعدالة وتصنيفهم الكتب الفقهية المورثة للدراية لاندرست اثار الشريعة وبالجملة بعد ملاحظة
الايات المذكورة والاخبار المسطورة والاجماعات المحكية عن الشيخ وابن طاوس والعلامة يحصل القطع بحيث
لا يشوبه ريب ولا يدانيه شك برضا المعصوم على العمل بالاخبار الموثقة المعمولة المقبولة التي يسكن اليها النفس
لدى العمل بها ولو من فاسق بل وكافر ولا ينبغي الجمود على ظاهر العدالة بعد ما قررنا من انها كاشفة عن
وثاقة الرواية قال الاستاد دام ظله ولست ادري من اخترع هذا المذهب فانه بعينه هو المنقول عن القدماء
فضلا شيخنا البهائي قد اورد في مشرق الشمسين على ما حكاه المحقق الثاني عنه ما فيه غنية من عنيه فيه
وقد يستدل للقول باشتراط العدالة بوجوه منها ظاهر اية النباء وقد مر وجه التقريب وكذا
ومنها الاجماعات المنقولة في جملة من كلمات اساطين الفن وقد مرت الاشارة اليها جوابا ومنها جملة
من الاخبار المأثورة في الباب وبرهة من الاثار المسطورة في احوال الاصحاب مثل ما روي عنهم ثم بعد
ما سئل عنهم خذوا ما رووا وذروا ما رأوا وامثاله واقرانه بظاهره يعطي اشتراط العدالة والا فلا وجه
للسؤال كما لا يخفى وكما نقل في ترجمة ابراهيم بن عبد الحميد من انه لم يعتمد عليه بعض مشايخ اصحابنا معللا
بانه لم يرو عن الرضا مع ادراكه الصحبة الى غير ذلك من الوجوه الغير الخفية على المتتبع الا ان الظاهر
منها هو التثبت بطريق الوثاقة والاجتهاد فيه مع ان دلالة يمكن قلبها عليهم حيث امر بالاخذ بروايتهم مع ظهور
فسقهم مضافا الى ما ادعينا من الاجماع وبالجملة فالامارات وان تعارضت من الطرفين الا ان المتدبر
المتفطن المتدرب بالاخبار واحوال الرجال وفقه اصحابنا الاخبار يظهر له ما قلنا كما يكشف عنه ما ورد
في بعض الاخبار العلاجية من الامر بالاخذ بما قال به اوثق الراويين فتدبر في المقام فانه مزال الاقدام
ومهابط الاوهام ومطارح الافهام وعليك بالانصاف وترك الاعتساف في تحصيل الوثاقة التي اعتبر ناطها
فانها بعد امعان النظر مما لا يقبل الانكار فان اكثر الاخبار المودعة في كتب اصحابنا مما لم يكن تحصل الثقة من
جهة صدوره من الامام واحتمال السهو والنسيان والارسال مما يندفع بالاصول المتفق عليها ولا يضر في
تحصيل الوثاقة على ما لا يخفى هذا تمام الكلام في الايات والاخبار والاجماع واما العقل فقد يقال انه تارة
يحكم باعتبار اخبار الاحاد بالخصوص واخرى يحكم بعنوان كلي كالظن مثلا وهو يشمل بعمومه اخبار الاحاد ايضا

فنذكر كلا منهما في مقام خاص به المقام الاول في بيان الادلة التي تدل على حجية اخبار الآحاد بالخصوص
فمنها انا بعد ما وجدنا وثاقة رواة الاخبار واجتهادهم في تصحيح الآثار مع وفور علمهم وكثرة ورعهم
وزيادة حذاقتهم علمنا علما ضروريا لا ريب فيه ولا شك يعتريه بصدور جملة كثيرة من الاخبار
المودعة في كتب اصحابنا مثلا من معادن الوحي ومهابط التنزيل كيف لا وكفاك شاهدا في هذا المقام مراجعة
ما قيل في بعض مشايخ الرواية وهو العياشي صاحب التفسير من بذله ثلثمائة الف دينار في تتبع الاخبار
فكان كالمحدثين قارئ او مكاتب ومقابل ومصحح وكيف لا مع انا لو حاولنا كتابة كتاب يشتمل على
احوال معاصرينا وان لم يرتبط بامر ديني لبذلنا الجهد في تنقيحها عما هو الواقع من خلافه والاحتراز عن الاكاذيب
بل عما لا نثق به ولا نعتمد عليه ولعمري ان مؤلفي كتب الاخبار لا يقصر حالهم عن اصحاب القصص وارباب
التواريخ وائمة اللغة فكما انا نعتمد عليهم في نقلهم ويحصل لنا العلم بل القطع بمطابقة جملة مما الفوها فكذا
يحصل لنا العلم في المقام بصدور جملة من الاخبار ولو بالفاظ مترادفة تفيد مفادها من مخازن العلم
وبعدما حرز هذا الموضوع نقول يجب العمل بما علمنا انه قول المعصوم من امر او نهي مثلا فان علمناه بخصوصه
فهو والا فلا بد من العمل بجميع المحتملات عند امكان الاحتياط او تعيين المقول الصادر بطريق ظني لقضاء
العقل القاطع به وهو المطلوب وفيه اولا ان تمامية الدليل على المدعى فهو في الحقيقة يبتني على المقام
الثاني فان مناط وجوب العمل بقول المعصوم ليس هو قوله من حيث قوله بل من جهة كشفه عن الواقع
ومع التنزل فالعبرة بمطلق رضائه ونحن نعلم علما اجماليا بمطابقة جملة من الامارات الظنية كالاجماع
المنقول والشهرة وعدم الخلاف ونحوها للواقع فيلزم رضا المعصوم بها فالدليل المذكور لو تم يدل على اعتبار
مطلق الامارات الظنية حيث ما عرفت من تنقيح مناطه وحصوله في غير محل البحث لا يقال حصول
العلم بمطابقة بعضها من الشهرات مثلا ثم فلا يستقيم ما ذكرنا لانا نقول بعد الاغماض عما ادعاه حصول
العلم فيها اذ كان الاخبار حكايات عن الواقع فالشهرات ايضا كذلك فلا اقل من حصول العلم بالانضمام
امارة ظنية اخرى كالاجماع المنقول اليها ولو سلمنا عدم حصول العلم بانضمام الامارات جميعها اليها فلا
اقل من حصول العلم بانضمام الاخبار اليها وليس ذلك من جهة انضمام الاخبار اليها بحيث لم يكن لها

لها مدخل في حصول العلم كما قد يتوهم بل يحصل العلم بملاحظتها ايضا ومما يدلك على ذلك انه لو ضم اليها
صنف من الاخبار كالصحاح مثلا بحيث لم يحصل فيه العلم بملاحظة نفسه يحصل العلم بمطابقة جملة
مرددة بملاحظة المضموم والمضموم اليه بالواقع على ما لا يخفى وبالجملة فالمناط في لزوم العمل بالخبر هو كشف
الواقع مع اقترانه برضا المعصوم والعلم المدعى بمطابقة جملة من الاخبار بالواقع ايضا حاصل في غيرها
من الامارات فلا وجه لتخصيص الدعوى بها دون غيرها بعد قضاء البرهان في غيرها ايضا وثانيا
سلمنا عدم حصول العلم في غيرها من الامارات ولو بانضمامها اليها كما هو المفروض سابقا لكن الدليل
مع ذلك يعم غير المدعى فان المدعى اعتبار الاخبار المظنون صدورها وبعد ما عرفت من ان مناط
الدليل هو مطابقة الواقع يلزم العمل باعتبار الخبر الموهوم صدوره فيما لو طابق امارة ظنية كاشفة
عن الواقع مثل اعتضاده بالشهرة او بالاجماع المنقول وغير ذلك فانه مع مفاده مظنون يورث الظن بالواقع
مع وهم سنده وصدوره لكنه يلزم العمل به بمقتضى الدليل المذكور اللهم الا ان يقال ان مطابقة مضمون
الخبر بامارة ظنية واعتضاده بها مثلا يوجب الظن بصدور الخبر ولو بلفظ يؤدي مؤداه فالموهوم
هو صدوره بتلك الالفاظ الخاصة مثلا واما ظنية صدوره مرادا فانما يصدق عليه انه خبر مظنون
الصدور ولو بلفظ مرادفه كما اخبر من لا يظن بصدقه من امام بانه قال مثله الحرج ظاهر وكان موافقا
لما عليه الاصحاب يظن بصدوره عن المعصوم ولو بلفظ آخر كالمشهور ونحوه وثالثا ان الدليل اخص من
المدعى فان غاية الشغل يقتضي بوجوب العمل بالاخبار المثبتة للتكليف واما الاخبار النافية له كقوله عليه السلام الناس
في سعة ما لم يعلموا وما يدل على عدم لزوم الاجتناب عن المباحات العقلية النافية للاجزاء الماهية وشروطها
بخصوصها او بعمومها فلا دلالة في الاحتياط على لزوم العمل بها والاستناد اليها بل ومقتضى الاحتياط
ترك العمل مثلا قوله كل شيء مطلق قد دل بعمومه على نفي العقاب في شرب التتن عند فقد نص فيه
بالخصوص او مع وجوده واجمال الدلالة والاحتياط لا يقضي بالاخذ بل ربما كان الاحتياط على خلافه
وترك الشرب والاتيان بالمحتملات في مقام الشك في الشرط او الجزء مثلا لا يقال يمكن اتمام الدليل
والتقريب بعدم القائل بالفرق وانتفاء القول بالفصل لانا نقول الاستناد الى مثل ذلك انما يصح

و... الاخبار

المراد بهذا الاحتياط هو الاحتياط في المسئلة الفرعية

فيما لو احتملنا اتحاد طريق الحكم في طرفي الاجماع ولما فيما لو علمنا باختلاف جهتي الحكم في طرفي الاجماع
فلا وجه للاستناد اليه وبالجملة فالاجماع المركب انما يكشف عن اتحاد علة الحكم فيما اذا كان الحكم توقيفيا
موقوفا على بيان الشارع واما بعد ما فرضنا من العلم بعدم وجود شيء يحتج به فلا وجه هنا لما استند
اليها الفاضل الكامل المولى عبد الله التوني في شرح الوافية بعد انتصابه الى اعتبار الاخبار المودعة
في الكتب المعتبرة المعمولة عند جماعة بحيث يخرج عن وصف الشذوذ وهو انا نعلم علما ضروريا بكوننا مكلفين
باصول كلية ضرورية كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها من العبادات والاحكام والعقود والايقاعات
مثلا ونعلم علما اجماليا بان بيانات اجزاء تلك الاصول والكليات وشرائطها انما اشتملت عليها جملة من
اخبار الاحاد وحيث لا نعلمها بالخصوص فلا بد من العمل بالاخبار في بيان تلك الحقائق والا لخرجت عن
كونها تلك الحقائق بل ولا يحصل غيرها لك فان كان من تكلم باللسان فقلبه مطمئن بالايمان ويرد
عليه ان الدليل اعم للدعوى في وجه وعينها في وجه اخر فلا يتم التقريب اما اولا فلان تلك الحقائق
الكلية اما ان تكون مجملة او مطلقة ولا يكاد يشتبه الفرق بينهما عند اولي الانظار المستقيمة فانها
على الثاني يستقيم دفعا لبعض المحتملات اخذا بالاطلاق بعد احراز ما هو متيقن اعتباره فيها فلا وقوف
او ولا فلا ينهض برفع جزء محتمل او شرط مردود انما من اصلها غير معلومة المراد على هذا التقدير فلا
مناص من الاتيان بجميع المحتملات وذلك على حد قولهم فيما لو قلنا بان اسامي العبادات انما هي للصحيحة
او قلنا بانها للاعم لكن كثرة المخصصات والمقيدات قد اجملتها فلا ينهض بالاطلاق في دفع المحتملات وغير المتيقن
وبالجملة فلو كانت تلك الحقائق مجملات فلا بد اما من الاتيان بجميع ما يحتمل كونه شرطا او جزءا في بيان تلك
الماهيات المجملة الثابتة بالضرورة او قلنا بان المعتمد بعد عدم التمكن من الوصول الى حقائق اجزاء تلك
الحقائق وشرائطها هو الاحتياط ولا فرق في ذلك في نظر العقل بين الامارات من حيث ان اعتبار الاخبار او الحديث
فلو احتملنا من الشرع جزئية شيء لحقيقة الصلوة المجملة نقول بلزوم الاتيان به الى غير ذلك من موارد
فلا وجه لتخصيص الاعتبار على هذا التقدير بالاخبار بعد جريان الدليل في غيرها ايضا كما لا وجه
لتخصيص المذكور لو قلنا بان مرجع في بيان المجمل في الفرض المذكور على الاجزاء المظنونة اذ لا فرق ايضا في

فيقدم على غيره تاما كان او خاصا ولو سلمنا كون النزاع في بحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة اعم
من كون العام والخاص مذكورين في دليل واحد او كان هناك دليلان احدهما اعم والاخر اخص قلنا
ان عموم التحرز عما يوجب الندم ليس قابلا للتخصيص ومن الواضح ان ما لا يقبل التخصيص لا يخصص
ولهذا قالوا رب عام يقدم على الخاص وما ذكره اهل هذه الصناعة من تقديم الخاص على العام وتخصيصه
بالخاص فانما هو ناظر الى النوع وقد يتفق في الافراد خلافه وتعيينه موكول الى نظر الفقيه ثم ان ما ذكر
من الثاني من وجهي المنع على المتمسكين بمفهوم الوصف وهو معارضة المفهوم الذي هو علة لزوم تبين
خبر العادل بالتعليل الذي هو التحرز عن الخبر الموجب للندم سواء كان مخبره فاسقا ام عادلا انما يتم لو قلنا
بان المراد من التبين المأمور به هو التبين العلمي واما ان قلنا بان المراد بالتبين انما هو تحصيل الوثوق والاطمينان
فيندفع الايراد المذكور لانا نلتزم بالمفهوم ونجعله مخصصا لعموم التعليل بل لان الجهالة لما صار
عبارة عن عدم الاطمينان كما هو مقتضى التعليل فيكون ما يلزم التحرز عنه عبارة عن كل خبر لا يحصل منه
الاطمينان خصوصا بملاحظة ان الفاسق عبارة عمن خرج عن طاعة الله سبحانه فيكون غير الفاسق في
المفهوم المعبر عنه بالعادل من لم يخرج عن طاعة الله تع طرفة عين فيكون عدم الاصابة الجهالة وكذلك
التحرز عما يوجب الندم ملازما للعمل بقول العادل وح يلزم خلو قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا عن
المفهوم لانه ان فرض له مفهوم كان عبارة عما يعبر عنه بقولنا ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين وذلك
مما لا معنى له بعد كون خبر العادل متبينا موثوقا به فلا ينفك عن كونه متبينا ولا وجه للحكم
بانه لا يجب عليكم تبينه فلا يكون الدلالة على اعتبار قول العادل بالمفهوم بل بالتعليل المفيد للتحرز عن قبول
ما لا يفيد الوثوق لاشتماله على ما فيه جهالة والترخيص فيما لا جهالة فيه وان شئت قلت الاية حينئذ
من خبر الفاسق وتعليله بمخافة الوقوع فيما لا طمانية به يعطي حجية كل خبر يفيد الوثوق ومنه خبر العادل
المفيد له وهل يخصص ح حكم التعليل من لزوم التحرز عن الجهالة عما لا يفيد الاخذ بما يوجب الندم وجواز
الاخذ بما يوجب الوثوق بخصوص الخبر ام يجري في كل مفيد للوثوق وان لم يكن من قبيل الاخبار كالشهرة
ونحوها الوجه هو العموم ح لعموم التعليل وهذا هو الطريق الاولى من التمسك بحجية خبر العدل بمفهوم

الشرط كما هو مسلك جماعة والتمسك بمفهوم الوصف كما هو مسلك اخرين واما الطريق الثالث وهو مسلك
اخرين واما الطريق الثالث وهو مسلك العلامة ره وتلميذه المحقق الكاظمي ره من التمسك بالعلية المستفادة
من تعليق الحكم على الوصف فقد اورد عليه سيدنا الاستاد دام ظله الشريف بانه لا يحصل له الا ان ذلك ليس
الاعتبار عن القول بحجية مفهوم الوصف وقد عرفت دفعه لان العلامة ره انما يعتبر المناسبة والاقتران
هنا ولا يقول بان مطلق تعليق الحكم على الوصف يفيد العلية بل يقول ان تعليق الحكم على الوصف هنا
يفيد العلية فافهم ولاحظ ما قدمنا واما الطريق الرابع وهو ما اشار اليه الفاضل القمي ره وصرح به غيره
من كون دلالة الاية على حجية اقسام الخبر ليس بالمفهوم استنادا الى ان التبين اعم من التبين العلمي والظني
فيدفعه اولا ان المتبادر من التبين وثانيا الذي هو اصل مادته انما هو تحصيل العلم الضروري دون النظري
فلا يشمل الظن فلا يتم ما رامه من الدلالة على حجية اقسام الخبر وثانيا ان الامر اما ان يكون التبين
مشتركا بين العلم والظن لفظا او يكون مشتركا معنى او يكون حقيقة في الظن ومجازا في العلم او بالعكس
فالاخير هو المسلم والكل لا يجدي في اثبات ما هو بصدده والاول وحده ينفيه اصالة عدم الاشتراك
والثاني يدفعه انه افاد الامر بكون التبين حقيقة في العلم مجازا في غيره من الظن ومطلق الاعتقاد
الراجح فانما يقدم الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز اذا تحقق استعمال اللفظ في القدر المشترك
بحيث لا يعد استعماله فيه مستهجنا مستنكرا والا كان الحكم بالحقيقة والمجاز اولى وبالجملة المسلم من دلالة
الاستعمال في القدر المشترك استعمالا غير مستهجن ولم يستعمل التبين وليات في كلام من يصح الاستشهاد
بكلامه في القدر المشترك ولولا تقسيم البيان الى العلمي والظني فهو بعد تسليم دلالة التقسيم على
تحقيقه فيما وقع في كلام بعض المتاخرين من الاصوليين بعد النزاع عن حجية الادلة الظنية واين ذلك من
استعمال اهل اللسان ولعل الفاضل المذكور ادعى التعميم من جهة عدم التعلية مما قام عنده على حجية الظنون
من حجية الادلة والثالث يدفعه وضوح بطلانه فان الحاصل ان ملاحظة القاعدة نافية عن الحكم بتعميم
التبين الى الظن بمؤدى الخبر والعلم ورابعا ان تعميم التبين الى العلم والظن لا يناسب التعليل بقوله
تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة لان الجهالة عبارة عن عدم العلم ومع كون التبين عبارة عن الظن يصير تحصل

معنى الاية ان جاءكم فاسق بنبأ فاجتهدوا في تحصيل الظن بخبره مخافة ان تصيبوا قوما بجهالة
عن غير علم فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولا ريب ان عدم العلم يعم الظن فلا يلائم التعليل وما علم به ورد ايضا
ان تعميم التبين الى الظن لا يلائم الامر بالتبين عن خبر الفاسق لان الامر بتحصيل الظن بصدق ما اخبر به
عند العمل به وذلك مما لا ريب في عدم وقوعه اذ ليس من شأن العقلاء الاخذ بقول احد بمجرد الشك
واما الطريق الخامس فيدفعه اولا ان الدليل على ان استعمال التبين في الاطمئنان مجاز لا يعدل اليه عن معناه
الحقيقي الذي هو العلم الوجداني الا بقرينة صارفة عن الحقيقة معينة للمجازي واذ ليس فليس فاصالة
الحقيقة مما لا داعي للعدول عنه والثاني انه لا يلائم التعليل بقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة لان
معنى الجهالة انما هو عدم العلم لانه يؤل معنى الاية حينئذ الى انه يجب عليكم تحصيل الاطمئنان بقول الفاسق
مخافة ان تصيبوا قوما عن غير علم فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولا ريب ان الاطمئنان ايضا من جملة ما هو خلاف العلم
فلا يصح التعليل ولا يذهب عليك انا لا ننكر اعتبار خبر الفاسق المفيد للاطمئنان في الاحكام الكلية لدليل
اخر كالاجماع ونحوه وانما الكلام في دلالة الاية عليه ثم اعلم انه تدارك على الاستدلال بالاية المذكورة على
حجية خبر العادل بوجوه كثيرة الاول انه لو قيل بافادة الاية للمفهوم لم يتم في مورده هنا وهو الاخبار عن الارتداد
لان مفهومها على تقدير الثبوت عدم لزوم التبين عن قول العادل وجواز قبوله وهو لا يتم في الاخبار عن الارتداد لعدم
جواز قبول قول العدل الواحد في الاخبار عنه اجماعا وح فلا بد من ارتكاب توجيه في الاية اما بان يقال انه لم
يقصد بها المفهوم اصلا وتكون الجملة الشرطية ح مجازا او يقال بثبوت المفهوم واخراج المورد عن عمومه
نظرا الى ان تخصيص المورد وان كان قبيحا في المنطوق الا انه لا قبح في ارتكابه في المفهوم او يقال بتقييد
المفهوم مطلقا بان يقال يجوز قبول قول العادل في الجملة اي بانضمام الغير اليه من دون اختصاص لهذا
التقييد بالاخبار عن الارتداد وخصوصه او يقال بتقييد المفهوم بالنظر الى خصوص المورد بان يقال يجوز
قبول قول العادل مع كون قبوله في خصوص الارتداد مقيدا بان ينضم اليه غيره فهذه وجوه اربعة يصير
ما له الى دوران الامر بين المجاز والتخصيص والتقييد والاخيران وان كانا راجحين على الاول كما تقرر
في باب تعارض الاحوال الا ان مثل هذا المجاز راجح على التخصيص بالمورد وان كان في المفهوم وعلى التقييد

معينة

على ما فعلتم

المفهوم الذى من شانه الاطلاق عند اطلاق المفهوم ومقتضى ترجيح المجاز خلو الجملة الشرطية عن
المفهوم فلا يفيد حجية خبر العادل كما هو مدعى المستدل به ولا اقل من مساوات المجاز المذكور لها فى
احتماله والاحتجاج ولعدمها فيرجع الى الاصل ومقتضاه عدم جواز العمل بالظن الحاصل من خبر العدل
ثم ان هذا التقرير مبنى على القول بصيرورة الجملة الشرطية مجازا عند خلوها عن المفهوم واما على القول
بعدمها فتقديم خلوها عن المفهوم على التخصيص والتقييد المذكورين اولى واظهر الثانى ما ذكره السيد المحقق
الكاظمى فى شرح الوافية بقوله والتحقيق ان دلالة الشرط على العموم وارادته منه توهم امر الدلالة على المفهوم
وذلك وان كان دليلا على ارادة المفهوم انما هو لزوم الشرطية لولاه مع ارادة العموم يكون الغرض فائدته نحو
فلا تلغوا وان شئت فانظر الى عمومى بانه يجده مشغولا ومتى ما انه يشتو الى ضوئه ويما يجلس لما طيه
الشرع متى تذهب اذهب معك فانك تجد فى مثله ان المفهوم غير ملحوظ كما لم يلحظ فى مثل اذا اخبرك زيد
بخبر فلا تصدقه ولا تبادر واعدل شاهد وكرانه انما يصار الى المفهوم اذا توقف تمام الفائدة على ارادته
كما فى اعطه ان كان عالما والاية الشريفة من هذا القبيل اذ الغرض التبين عند كل نبا فاسق نعم لو قيل بتبيّن
عند مجيء نبا ان كانت تطمئن فاسقا الله والانواع الاشتراط هذا كلامه وهو مما فرع ابن ادوات الشرط على
قسمين احدهما ما يفيد العموم مثل كلما ومهما واشباهها والاخر ما لا يفيد سوى التعليق على وجه الاهمال
مثل ان واذا والقاعدة التى ذكرها انما تتم فى القسم الاول دون القسم الثانى وظاهر ان الاية ليست من
ليست من القسم الاول بل من الثانى وحاصل الدفع يؤول الى منع الصغرى بمعنى منع كون الشرط فى الاية مسوقا
للعموم مفيدا له الثالث ان المفهوم انما هو فرع المنطوق فيكون المنطوق للمفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وادا
ثبت فى المنطوق لزوم التبين عن خبر الفاسق على وجه الكلية كفى فى رفعه عدم لزوم التبين عن خبر العادل
فى الجملة وقبوله فى مورد من الموارد ويكفى فى تحققه وجوب قبول قول العدل فى الاخبار عن كون الامة
المبيعة مستبرأة مثلا ولا يتاتى من المفهوم القيام بافادة حجية خبر العادل فى سائر الموارد وفيه
ما لا يخفى لما قررناه فى محله من ان المفهوم لا يخالف المنطوق الا فى الكيف واما الكم فلا بد فى موافقته
له فيه فليس المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق ولو سلمنا ذلك فانما نسلم فيما لو كان المنطوق

وترجيح ذلك ان ... ثانية ... مشغولا او ... شيئا ... فلا ... انه ...

وربما امكن افادة الاية للعموم بما ذكره بعضهم من ان النكرة فى سياق الشرط تفيد العموم كالنكرة فى سياق النفى لعل الظاهر ان الله قلنا ... فى سياق الشرط نفيه للعموم ... فى سياق الشرط ...

المنطوق قضية كلية مثل المثال الذى ذكره من ان كلما لم يكن لحمه ادبيتوضأ من سؤره ونشرب فيكون
مفهومه بناء على كونه نقيضا منطقيا للمنطوق بعض ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب نظرا الى ان
نقيض الكلية هى الجزئية واما مثل ما نحن فيه مما ليست القضية الا مهملة لاشتمالها على كلمة ان التى لا
تعطى الا ازيد من التعليق على وجه الاهمال فلا يكون نقيضه الا قضية مهملة وهى ان جاءكم عادل بنبأ فلا
يجب تبينه لكن كلا من الفاسق والعادل المذكورين فى المنطوق والمفهوم يفيدان العموم بدليل الحكمة فيلا
ثم ما ذكر من الايراد الرابع انه قد تقرر فى باب المفاهيم ان كل ما من شانه افادة المفهوم اذا ورد القيد
به مورد الغالب لا يكون مسوقا لافادة المفهوم الذى هو الانتفاء عند الانتفاء وناهيك به قوله تعالى
ولا تكرهوا فتياتكم ان اردن تحصنا وقوله تعالى واذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وقوله
تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم ولا ريب ان اغلب المخبرين هم الفساق خصوصا فى زمن نزول الاية لكون اكثر
الناس منافقين او فساقا فالقضية الشرطية وهى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ اذ قد ورد مورد الغالب فلا
يفيد حجية خبر العادل لانتفاء المفهوم هنا ولكن لا تنافى اما لو عرضنا هذه الاية على اهل التعارف لا يفهمون
على ما من قبل قوله تعالى واذا نودى للصلوة الاية وقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم مما ورد مورد الغالب وكانه
من جهة عدم التفاهم الى مثل هذه الغلبة وان ما ينتفى عنه المفهوم انما هو لو ورد مورد الغالب بحيث كانت
الغلبة مما لاهل التعارف اليه التفات وبه اعتدادنا الحاصل ان الاية لو سلمت من سائر الوجوه التى تورد
عليها لم يكن يجرى على رد ها بهذا الوجه الخامس ان الاستدلال بالاية انما هو فى مقابلة السيد رضى
حيث انكر حجية اخبار الاحاد ولا ريب فى توقف الاستدلال بها على القول باعتبار المفاهيم والسيد لا
يمنع من حجية المفاهيم باسرها حتى مفهوم الغاية التى الذى هو اقوى منها والحاصل ان الاستدلال
موقوف على حجية مفهوم الشرط والسيد لا يقول به ولعل غيره من الخصوم ايضا لا يقولون به ويندفع
بانا قد اثبتنا حجية مفهوم الشرط فالتمسك بالاية يفيد لنا الاقناع بحجية اخبار الاحاد الزيم وقبلها العدو
عندنا وان لم يفد لنا الزام الخصم بها السادس ان الاية ليست حجة فى موردها من جهة ان الخطاب فيه

موجها الى النبوة والامامة وخبر الواحد ليس حجة فى الاحكام بالنسبة اليهم فكيف يكون حجة فى حقنا
وكونه حجة فى الاحكام فى حقنا موقوف على كونه حجة فى حقهم ليتعدى الينا بقاعدة الاشتراك فى التكليف
فلا يفيد حجية الا فى الموضوعات وفيه انا نمنع من اختصاص الخطاب بهم بل هو موجه الى الجميع حتى الغير
الحاضرين ولا ريب ان خبر الواحد حجة فى حقهم خرج من خرج من النبوة والامامة وبقى غيرهم لا ارتياب
فى حجية خبر الواحد فى حقهم فى الاحكام فيتعدى الى الغائبين والمعدومين بقاعدة الاشتراك فى التكليف
وزاد سيدنا الاستاد دام ظله فى دفع الايراد وجها اخر وهو انا نقول بعد تسليم اختصاص الخطاب بهم تتم
الدلالة ايضا فدلالة على اعتبار خبر العدل فى حقهم كما اعترف به المورد فيتعدى الى المعدومين فى حجية
الموضوعات بقاعدة الاشتراك وبعد ثبوت حجيته فيها فى حقنا تثبت حجيته فى حقنا فى الاحكام بوجهين احدهما
الاجماع المحكى المركب نظرا الى ان كل من قال بحجية خبر الواحد فى الموضوعات الصرفة قال به فى الاحكام وثانيهما
الاولوية القطعية لانه اذا ثبت كون خبر الواحد طريقا من قبل الشارع فى الموضوعات مع كونها مما للمكلف
اليه طريق من الاحكام التوقيفية المنوطة ببيان الشارع وجعل طريق اليه اولى بجعل الامارة واعتبار خبر
الواحد فيها حيث اعتبر فى الموضوعات لا بد من تقييده بكونها فى الجملة لان الغالب فيها يعتبر فيها التعدد
ولا يكفى قول العدل الواحد اتفق فى نذر يسير من الموضوعات الاكتفاء بقول العدل الواحد كالمخبر عن
استبراء الامة المبتاعة بشرط كونه هو البايع كما هو مقتضى النصوص الواردة فى ذلك الباب او سطه
كالاذان ونحوه بعض مسائله الاوليتين وكالمخبر عن عدالة رجل على قول وح نقول انه لا يجرى بين اعتبار اخبار
ما دار على العدل الواحد فى الموضوعات وبين اعتبار اخبار العدل الواحد فى الاحكام ملازمة لا بحكم الاجماع
المركب ولا بحكم الاولوية القطعية اما الاول فلان السيد ذكر نصر بيته وموافقيه يعتبرون شهادة العدلين
او العدول فى الموضوعات ولا يعتبرون خبر العدل الواحد فى الاحكام فالقائل بالفصل موجود اما
الثانى فلوضوح ان قول العدل الواحد فى الاحكام ليس اولى بالقبول من قول العدلين فى الموضوعات
وكذلك الحال فى مسئلة استبراء الامة فان القائل بالفصل موجود والاولوية مما لا مسرح لها فى المقام اما

فى تقدم شاهد المعتبر قول العدل الواحد فى الموضوع من الفقه بكونه اوسع مستند

اما الاول فيكفى فى بيانه ان السيد ابا المكارم بن زهرة قال فى الغنية واذا اشترى الامة بالملك با حد اسبا
لم يجز وطؤها دون فرجها الا بعد ان يستبرئها بحيضة او بخمسة واربعين يوما ان كانت ممن لا تحيض الا ان يكون البايع لها
قد استبرأها قبل البيع وهو ممن يوثق بامانته فانه لا يجب على المشترى حال هذا استبراؤها انتهى مع
ان كونه ممن ينكر حجية اخبار الاحاد فى الاحكام معروف وقد صرح به فى الغنية حيث قال والتعبد فى العمل
بخبر الواحد لم يرد الشرع به انتهى واما الثانى فلان ثبوت اعتبار خبر العدل الواحد فى شئ من الموضوعات
بخصوصه مستندا على خلاف ما عداه من الموضوعات لا يقتضى اولوية جواز العمل باخبار الاحاد فى الاحكام
بامرها وهو واضح لا يعتريه وصمة الارتياب السابع ان الاية على تقدير دلالتها بالمفهوم على حجية نبأ العادل معارضة
بالادلة الدالة على حرمة العمل بالظن والنسبة بينهما عموم من وجه فيتعارضان فى مورد الاجتماع وهو
خبر العادل ولا ريب ان ادلة الحرمة العمل بالظن اقوى بحسب الكثرة والدلالة المنطوقية فتقدم على الاية
ومقتضى ذلك حرمة الاخذ بقول العادل ولو تنزلنا عن ذلك فلا اقل من التساوى والتساقط ولا
بد من الرجوع الى الاصل ومقتضاه الحرمة لان الاصل حرمة العمل بالظن واما وجه كون النسبة من العموم
من وجه فيقتصر على وجوه احدها ان البينة مخرجة عن تحت ادلة حرمة العمل بالظن فهى غيرها من الخبر
عنها ولا ريب ان البينة ليست الا عبارة عن عادل اعتبر انضمام قوله الى مثله ام لا فتكون هذه الاية تشمل
البينة بان يقال ان اعتبار قول العادل اعم من ان ينضم اليه مثله ام لا فتكون هذه الاية اعم من تلك الادلة
من هذه الجهة وتلك الادلة اعم من الاية المذكورة من حيث اشتمالها على الظن الحاصل من قول العادل
الواحد ثانيها ان صورة انسداد باب العلم مخرجة تحت حكم ما دل على حرمة العمل بالظن فيجوز
العمل به فى تلك الحال وح نقول ان اعتبار قول العادل كما هو مقتضى عموم هذه الاية اعم من حال
التمكن من العلم وعدمه وما دل على حرمة العمل بالظن اعم من الجهة التى عرفت من كونها تفيد حرمة
العمل بالظن الحاصل من قول العادل وغيره كالشهرة والقياس وقول الفاسق ويجتمعان فى خبر العادل
فى حال التمكن من تحصيل العلم ثالثها ان اعتبار قول العادل كما هو مقتضى عموم الاية المذكورة
اعم من ان يفيد قوله العلم ام لا وتلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن اعم من ان يحصل الظن من

قول العادل وعليه بما اشرنا اليه وبجمعات في خبر العدل المفيد للظن هذا وقد اجيب عن الايراد
بان مؤدى مفهوم هذه الاية بيان حجية العلم الشرعي فليس خبر العادل من جملة الظنون حتى
يقع التعارض بين مفهوم الاية وبين الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن فيه فلا تعارض بين هذه
الاية والادلة الدالة على حرمة العمل بالظن لما عرفت من كون مؤدى هذه بيان حجية العلم الشرعي
ومدلول تلك الادلة حرمة العمل بالظن وانت خبير بما في الجواب والايراد جميعا اما الاول فلان صيرورة
قول العادل علما شرعيا انما يتحقق بعد تمام دلالة هذه الاية ولا تتم الا بعد الفراغ عن المعارض وبعد
علاج التعارض بالاخص منها عن الدلالة ولم يتحقق ان الفراغ عن ذلك بعد تقول العادل ظن ولا يصير
علما شرعيا الا بعد الحكم عليه بكونه في حكم العلم في الاعتياد ولا يكون ذلك الا بعد تمام دلالة هذه الاية
وخلوها عن المعارض ولا منافاة بين كونه ظنا وجدانيا وكونه علما شرعيا فالوجدان مفهوم هذه
الاية ح بعد اعتباره ليس الا من قبيل المخصص لتلك الادلة من جهة اخراج قول العدل من بين الظنون
المحكوم عليها بحرمة العمل اخراجا حكميا واما الثاني فلانه يرد على الاول وثانيا من وجهي النسبة
ان اخراج البينة عن تحت ادلة حرمة العمل بالظن تخصيص فيها وكذلك اخراج قول العادل عن تحتها
ولا وجه لتقديم وذلك التخصيص حتى يعود النسبة بين الباقي تحت العام وبين المخصص الاخر هي العموم
من وجه بل تخصيصها لانهما ورد في حال واحد صدرا من متكلم واحد لكون كلمتهما في عرض الاخر فليس
نسبة كليهما الى العام الا نسبة الخاص الى العام ومثله يتوقف بالنسبة الى التخصيص باخراج حال عدم التمكن
من العلم عن تحت ادلة حرمة العمل بالظن اذ لا وجه لاعتبار هذا التخصيص قبل تخصيصها بخبر العادل
حتى تصير النسبة هي العموم من وجه نعم لو كان في الكلام ما يعرف النسبة كما لو قيل الا ان الظن في حال
التمكن من العلم لا يغني من الحق شيئا كان لاعتبار نسبة العموم من وجه وجه واما اعتبار نسبة العموم من
وجه بسبب تقديم التخصيص ببعض المخصصات المنفصلة على غيرها هو الحال فيما نحن فيه فلا وجه له
واما الثالث فهو كون المفهوم اعم من تلك الادلة من جهة باعتبار كون قول العادل اعم من مفيد
العلم والظن فيرد عليه اولا ان الخبر المفيد للعلم خارج عن هذه الاية راسا لخروجه عن منطوقه فيتبعه

فيتبعه المفهوم وذلك لقيام الاجماع على وجوب العمل بخبر الفاسق عند افادته للعلم وعدم
لزوم التبين عنه لكونه تبينا فيختص بالخبر الظني فيجري ذلك المفهوم لما عرفت فيصير مؤداه
اعتبار خبر العادل اذا افاد الظن فيصير المفهوم اخص من تلك الادلة مطلقا وثانيا انه لو فرض ان
النسبة هي العموم من وجه لكن المقام ليس قابلا لعلاج تعارض العموم من وجه خصوصا على الوجه
الذي ذكر في الورود لانه لو ادرج خبر العادل الظني في المفهوم لتمسك لاعتبار قول العادل لم يترتب عليه
فائدة بخلاف ما لو ادرج تحت العام الاخر وهو ما دل على حرمة العمل بالظن لانه يلزم منه الغاء المفهوم
نظرا الى انه اخراج خبر العادل الظني لا يبقى الا خبر العادل المفيد للعلم وجعل المفهوم لاجل ان منه
الا ذلك الغاء له في الحقيقة لان ذلك من الضروريات فتعين ادراج خبر العدل الظني تحت المفهوم
وجعله مخصصا لادلة حرمة العمل بالظن وبالجملة فيعالج التعارض هنا بما يعالج به تعارض العام
والخاص مطلقا نظرا الى قابلية المقام لذلك وعدم قابليته لغيره وثالثا انه قد تقرر في باب التعارض
ان احد العامين من وجه اذا كان اوسع دائرة اعتبرناه قابلا مخصصا بالنسبة اليه وما نحن فيه كذلك
لان دائرة ادلة حرمة العمل بالظن اوسع بخلاف دائرة حجية خبر العادل المفيد للظن ثم ان التعليل
بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة انه يقتضي تخصيص الحكم بما اذا كان هناك اصابة وخوف ندامة على
تقدير ظهور الخطأ ولا يكون ذلك الا في شيء يرد الاية من الموضوعات الخارجية انه لو اخبر العدل بما
اذا اشكل قابض على الاكثر لم يترتب على قبوله على تقدير الخطأ اصابة وندامة فلا يتعدى منه الى الاحكام التي
هي محل البحث واجيب عن ذلك بوجوه احدها ان الاصابة والندامة على تقدير ظهور الخطأ قد يتحققا
بالعمل بخبر الواحد في الاحكام ايضا كما اذا ورد في قصاص او حد او ما اشبه ذلك كالامر بالمعروف
بالضرب والجرح ويتم الكلام في الباقي بعدم القول بالفصل وثانيها انه لما ثبت اعتبار قول العادل
فيما يتحقق فيه الاصابة والندم من الموضوعات دون غيرها من الاحكام بطريق اولى ولبيان الاولوية
وجه اخر تقدم ذكره في ذيل الجواب عن الايراد الثاني ثالثها ان الوقوع في الاصابة بجهالة والندامة
على تقدير الخطأ حكمة في عدم قبول الفاسق في الموضوعات لا علة يدور الحكم مدارها وجودا وعدما

ثالثها انه على تقدير تسليم كون الموضوع في الاصابة والندم علة لا حكمة يتم الاطراد ودوران الحكم مدارها
ح وجودا وعدما ومن الواضح انتفاؤهما عن قول العادل في الاحكام واخباره بها فينتفي وجوب التبين
عن اخباره عنها وان جرى بما في هذا الجواب اما اولا فلان ذلك خروج عن التمسك بالمفهوم الى التمسك
بالتعليل والكلام انما هو على التقدير الاول واما ثانيا فلان غاية ما في الباب ان تكون الاية من قبيل
ما نص فيه على العلة مثل ان يقال الخمر حرام لكونه مسكرا والذي يحصل في منصوص العلة انما هو وجود
الحكم حيثما وجدت العلة وان كان في غير موضوع الحكم من الموارد كما لو وجد الاسكار في النبيذ
وكذا انتفاء الحكم عن نفس شيء من افراد الموضوع اذا انتفت عنه العلة كما لو زال الاسكار عن شيء من افراد
الخمر فيزول عنه حكم التحريم واما انتفاء الحكم المعلل عن كل ما انتفت العلة عنه مما ليس من موضوع ذلك الحكم
يحكم بحل الماء مثلا استنادا الى انتفاء الاسكار عنه او بحل التراب ونحو ذلك ويجعل ذلك من مدلول
قوله الخمر حرام لاسكاره فلا يسلم ذلك ولا وجه له فتدبر الثالث انها انما تفيد نفي الاخذ بالاخبار التي
فتخرج باسرها عن تحت حكمها خصوصا بملاحظة ان في زمن نزول الاية لم تكن الاخبار المتعارضة معهودة
مع ان اكثرها اخبارنا ان لم نقل كلها متعارضة فلا يبقى الا شيء نادر ولا يجدي في التخلص عن ورطة
الحيرة في الاحكام فيسقط الاستدلال بالاية وفيه اولا ان المهم بالاستدلال بالاية انما هو اثبات
القضية المهملة التي هي في قوة الجزئية قبالا للسيد رضه واتباعه ممن منع من حجية اخبار الاحاد على
وجه السلب الكلي وهي وافية بهذا المدعى فلا وجه لدعوى سقوط الاستدلال وثانيا ان منشأ
دعوى عدم شمول الاية للاخبار المتعارضة كما مر في الايراد الخ اما ان يكون هو دعوى انصراف نبأ
العادل في المفهوم الى ما لا معارض له او يكون هو المانع الذي ذكره بعضهم بالنسبة الى جميع ادلة
خبر العادل الواحد من انه لو قيل بشمولها للاخبار المتعارضة لزم استعمال الانشاء المتعلق بالعمل باخبار
الاحاد في نوعين من الطلب التعييني بالنسبة الى الخبر الذي لا معارض له والتخييري بالنسبة الى
ما له معارض وذلك مما لا مساغ له فان كان هو الاول فالانصراف ممنوع وان كان هو الثاني
فستعرف ضعفه في محله انشاء الله الحادي عشر ان العمل بالمفهوم وهو قبول خبر العدل من غير تبين في الاحكام غير

غير ممكن لوجوب الفحص عن المعارض للاخبار الصادرة لبيانها فيجب تنزيل الاية على الاخبار عن الموضوعات
الخارجية فانها هي التي لا يجب الفحص فيها عن المعارض ويجعل المراد من القبول فيها هو القبول في الجملة
فلا ينافي اعتبار انضمام عدل اخر اليه فلا يبقى ان قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجية مطلقا يستلزم قبوله
في الاحكام بالاجماع المركب والاولوية لان المنكرين لحجية خبر العدل الواحد في الاحكام يقولون بحجية
اخبار العدلين في الموضوعات ولان قبول قول العدل الواحد في الاحكام ليس اولى من قبول شهادة العدل
في الموضوعات وفيه نعم ان وجوب الفحص عن المعارض مردد بين الخبر من حيث الصدق والكذب والفحص في
امر اخر وكلامنا انما هو في الثاني بمعنى ان مدعانا هو كون الاية تفيد نفي وجوب الفحص عن صدور الخبر فيها
والفحص عن الصدور هو الذي ينافي حجية الخبر واما الفحص عن المعارض فلا ينافي حجيته بل هو مما يؤكدها
لان مرجع الفحص عن المعارض الى الفحص عما اوجب ترك العمل به كما اوجب العمل بهذا العادي عنوان مفهوم الاية
يفيد الترخيص في القبول وليس تخييرا بين ذلك الاجزاء القبول ولا يوجب وجوبه كما هو مطلب المستدل وقد يجاب
عنه بتعميم المقصود بعدم القول بالفصل فان كل من قال بالجواز قال بالوجوب هنا والاولى في الجواب ان
يقال ان وجوب التبين في الاية ليس نفسيا حتى يتصور في مقابلة الجواز بل وجوبه شرطي بمعنى ان شرط قبول قول
الفاسق عند ارادة العمل هو التبين واما العادل فلا يشترط في قبول قوله والعمل عليه التبين فيكون حجة
الثاني عشر ما عن غاية المبادي من ان مفهوم الاية عبارة عن عدم وجوب التبين وهو لا يستلزم العمل لجواز
كون الوظيفة بالنسبة الى قول العدل هو وجوب التوقف عنه وعدم الاقدام على شيء من الرد والقبول
قال شيخنا المحقق دام عزه وعلاه في الرسالة بعد نقله وكان هذا الايراد مبني على ما تقدم احتماله من ارادة
وجوب التبين نفسيا وقد عرفت ضعفه وان المراد وجوب التبين لاجل العمل عند ارادته وليس التوقف ح
واسطة انتهى وتوضيحه ان وجوب التبين اذا كان لاجل العمل عند ارادته وليس التوقف ح واسطة انتهى
لا يكون معنى الوجوب ح سوى الشرطية فيصير معنى الاية انه يشترط التبين في العمل على قول الفاسق ويكون
المفهوم انه لا يشترط التبين في العمل على قول العادل فيدل ذلك على انه بنفسه حجة ولا مساس للتوسط
لتوسط التوقف بهذا البيان لان الامر بالتوقف انما يصير واسطة بين الامر بالفعل والنهي عنه لا بين الشرطية

نوعدم الشرطية فانهم ان كان عنوان الخطاب في الاية مما هو من قبيل خطاب المشافهة المختص بالمشافهين
ولا يجوز التعدي عنهم الى غيرهم الا بعد تحصيل ما حصل من الخطاب وذلك غير متيسر بالنسبة الينا لاحتمال
دلالة الحال الجاري بين النبي صلى الله عليه وآله وبينهم على غير ما نستفيده من لفظ الاية الكريمة ولا مجال لنفي مثل ذلك
بالاصل لاختصاص جريان الاصل في نفي القرينة بما اذا كان الشك في وجودها كالشك في وجود القرائن
اللفظية واما قرينة الحال فليس يرجع الشك فيها الى الشك في وصف القرينة بمعنى الشك في صيرورة
الموجود قرينة ضرورة ان بين المخاطبين حالة لا محالة فوجودها معلوم من الضرورة وانما الشك في وصفها
وهو ان تلك الحالة هل كانت بحيث تصرف الخطاب عن ظاهره ام لا ومثل ذلك لا ينفيه الاصل وايضا التعدي
من المشافهين الى غيرهم في اثبات الحكم انما هو بقاعدة الاشتراك وعمدة الدليل عليها الاجماع والقدر المتيقن
مما قام عليه الاجماع انما هي الاحكام الواقعية واما لو جعل الشارع في حقهم طريقا ظاهريا فثبوت مشاركتنا
لهم في اعتبار تلك الامارة وحجية ذلك الطريق مما نحن فيه في ريبة منه خصوصا بعد ملاحظة ان باب
العلم قد كان منسدا بالنسبة اليهم مفتوحا في مثل السيد رحمه الله ممن كان يمنع من حجية اخبار الاحاد فلا
يتاتى من قبل القاعدة افادة الحكم بالاشتراك بالنسبة الى الخصم الذي من شانه ذلك لعدم ثبوت
الملازمة بين حالتي الانسداد والانفتاح في الحكم بل الثابت خلافها مع انه لا بد في التعدي عن المشافهين
الى غيرهم في اثبات الحكم من اتحاد الفريقين في الصنف كما قررناه في باب خطاب المشافهة ومجرد احتمال
كون المشافهين قد انسد باب العلم بالنسبة اليهم مما يمنع من احراز الاتحاد في الصنف من جهة كون غير
المشافهين ممن انفتح في حقهم باب العلم ويمكن الجواب عن الاول بان نفي وصف القرينة بالاصل عند
الشك فيه مما استقر عليه طريقة العقلاء ويكون حجية هذا الاصل بخصوصه مستندا الى بناء اهل العرف
والتعارف وان تامل فيه بعضهم الا ان الوجه عدم التامل فيه والا لانسد باب الاستدلال واما الجواب
عن الوجه الثاني فمن وجهين احدهما ان مورد الاجماع عام او مطلق شامل لمطلق الحكم ظاهريا كان ام واقعيا
فلا مجال للمناقشة وثانيهما ان دليل الاشتراك لا ينحصر في الاجماع لان الاخبار ايضا ناطقة بذلك فانها
قوله تعالى شرع محمد مستمر الى يوم القيامة ولا ريب ان جعل الطريق ايضا من الشرع وكذلك غيرها من الاخبار ودعوى

دعوى انسداد باب العلم بالنسبة الى المشافهين الحاضرين في مجلس الخطاب من اصحابه صلى الله عليه وآله الملازمين لمجلسه
ممنوع بل معلوم الانتفاء ولا يخرج احتمال حضور من كان غالبا غير مدرك لحضرته لحضور من يحتمل في حقه
الانسداد ولا اولا ان جعل الامارات للجماعة لبعضهم ممن يتمكن من العلم وبعضهم لا يتمكن منه ترخيص للمتمكن من العلم الى
ما يشاركه من تاخر عن زمن الخطاب ممن انفتح بالنسبة اليه باب العلم فتدبر الرابع عنوان الفاسق لغة وعرفا
عمن خرج عن طاعة الله تعالى فيعم من خرج عن طاعته عز وجل مطلقا ولو بارتكاب صغيرة فيكون المفهوم على تقدير
ثبوته قبول خبر من لم يخرج عن طاعة الله تعالى اصلا ولو بارتكاب صغيرة واين هو من اثبات حجية قول العادل المصطلح
بل يدل على اكثر افراده عنوان الفاسق فيجري عليه ما حكم به في المنطوق من لزوم تبين خبره وعلى هذا فكل من خرج عن
طاعة الله ولو بالصغائر او احتمل في حقه ذلك وجب التبين في خبره وعين من يفيد قوله العلم لاعتصامه في كل
اوقاته هو دونه فيكون في تعليق الحكم بالفسق اشارة الى انه مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به لاحتمال فسقه لان
المراد بالفاسق الواقعي لا المعلوم فهذا وجه اخر لعدم افادة الاية حجية خبر غير الثابت عن العلم وفيه ان ارادة مطلق
الخارج عن طاعة الله تعالى من لفظ الفاسق خلاف الظاهر عرفا فالمراد به اما الكافر كما هو الشائع اطلاقه في الكتاب
حيث انه يطلق غالبا في مقابلة الايمان واما الخارج عن طاعة الله تعالى بالمعاصي الكبيرة الثابتة حرمتها في زمان
نزول الاية فالمرتكب للصغيرة الثابتة حرمتها في زمان غير داخل تحت اطلاق الفاسق في عرفنا المطابق
للعرف السابق مضافا الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم هكذا قال شيخنا المحقق
دام مجده في درسنا له ونظر فيه سيدنا الاستاد سلمه الله تعالى بان معنى الفاسق لغة وعرفا هو مطلق
الخارج عن طاعة الله ومنه مرتكب الكبائر ثم اطلاقه على مرتكب الكبائر اصطلاح متشرعي لا يناط به استنباط
الكتاب والسنة الخامس ان مفهوم الاية لو دل على حجية خبر العادل لدل على حجية الاجماع الذي
اخبر به السيد المرتضى رضي الله عنه واتباعه من عدم حجية خبر العادل لانهم عدول اخبروا بحكم الامام عليه السلام
بعدم حجية الخبر ويدفعه وجوه الاول ان اية النبا لا تشمل الاجماع المنقول لان مؤداها تصديق
العادل والبناء على براءته من الكذب ولا يلزم من تصديقه وقوع ما اخبر به بحسب العادة
لاحتمال الحدس والخطا كثيرا بخلاف الاخبار الحسية فانها يلزمها بحسب العادة وقوع المخبر به

بعد تصديق المخبر به تعبدا وقد تقدم تفصيل ذلك في الاجماع المنقول الثاني ان اجماع السيد
معارض باجماع الشيخ ره الثالث ان كل عام كان له فرد يلزم من شموله له ارتفاع حكمه فان العام لا
يشمل ذلك الفرد وما نحن فيه من ذلك القبيل لانه يلزم من شمولها لخبر السيد ره انتفاء حكمها
اذ هي تفيد حجية قول العادل وخبر السيد يمنع من حجيته فيلزم من شمولها له ارتفاع حكمها فلا تشمله
الرابع انه اذا لزم من قبول اخبار السيد المتضمن للاجماع على عدم حجية اخبار الاحاد دوران الامر بين
قبول قول السيد ره وبين قبول غير قوله من الاخبار لزم اما دخول قوله وخروج غيره من اخبار العدول
او العكس ولا ريب ان العكس متعين بوجهين احدهما ان دخول قوله فقط وخروج سائر الاخبار
يستلزم التخصيص الى الواحد وثانيهما ان المقصود من الكلام على تقدير ارادة دخول قوله ره وخروج سائر
اخبار العدول لا ينحصر في بيان عدم حجية خبر العادل ولا ريب ان التعبير عن هذا المقصود بما يدل على
عموم حجية خبر الواحد قبيح في الغاية كما يعلم من قول القائل صدق زيدا في جميع ما يخبرك فاخبرك
زيد بالف خبر ثم اخبر بكذب جميعها فانه ان كان مراد القائل بان تصدق في جميع اخبار زيد خصوص
هذا الخبر توجه اليه التقبيح من العقلاء السادس عدم شمول الآية للاخبار مع الواسطة لانصراف
النبأ الى الخبر بلا واسطة فلا تعم الروايات المأثورة عن الائمة ع التي هي كافية للمقصود في عقد
البحث والاستدلال بالآية ضرورة اشتمالها على وسائط وفيه ان بعد ورود هذا الايراد من مورده ٭
مبني على رؤية شبهة اليه وهو انه زعم ان رواية زرارة مثلا عن الامام ع النبأ بوسائط اخبار منه لنا
بما حكاه عن المعصوم ع لكن بواسطة من يليه بحسب ترتب الطبقة بعد طبقة الى ان ينتهي الخبر الينا
وضعفه ظاهر لان اللازم ملاحظة كل طبقة بالنسبة الى ما اخبر به مبتدأ من الطبقة المتصلة
بالمسند رجالا الى من فوقها فكل من في طبقة مخبر بالنسبة الى من سمع منه من اهل الطبقة التي تليها
فيكون كل واسطة من الوسائط انما تخبر خبرا بلا واسطة مثلا اذا قال الشيخ ره حدثني المفيد
قال حدثني الصدوق قال حدثني ابي قال حدثني الصفار قال كتبت الى العسكري ع فليس
هناك اخبار متعددة بتعدد الوسائط فالخبر بالنسبة الينا هو الشيخ ره وخبره قوله حدثني المفيد

المفيد ره وهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه فاذا حكم بصدقه وثبت شرعا ان المفيد ره حدثه
الشيخ ره بقوله حدثني الصدوق فهذا الاخبار اعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ ره حدثني الصدوق
ايضا خبر عادل وهو المفيد فنحكم بصدقه وان الصدوق حدثه فيكون كما لو سمعنا من الصدوق اخباره
بقوله حدثني ابي والصدوق عادل فيصدق في خبره فيكون كما لو سمعنا اباه يحدث بقوله حدثني
الصفار فنصدقه لانه عادل فيثبت خبر الصفار انه كتب الى العسكري ع واذا كان الصفار عادلا وجب
تصديقه والحكم بان العسكري ع كتب اليه ذلك القول كما لو شاهدنا الامام ع يكتبه اليه فيكون
المكتوب حجة فقد حصل انه يثبت بخبر كل لاحق اخبار سابقه ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات لان
كل واسطة مخبر بخبر مستقل هذا ولكن يتوجه على المقام اشكال وهو انه لا ريب في ان الخطابات انما تفيد
الحكم على الافراد الواقعية دون الجعلية المتولدة في صدق الخطاب على شيء من الافراد وتوضيح ذلك
ان الآية المذكورة على تقدير كون مفهومها ان جاءكم عادل بنبأ فصدقوا فانما تفيد الحكم على النبأ
الواقعي بانه ما شأنه التصديق ولا تشمل النبأ الجعلي المتولد من نفس الآية فانها تفيد الحكم بالتصديق
بالنسبة الى خبر الشيخ ره فان النبأ المذكور منه خبر واقعي بالنسبة الينا وحيث كان معنى الامر بتصديق
الشيخ ره كما هو معنى الآية البناء على كون ما اخبر به واقعا وليس ما اخبر به منزلة الواقع فيلزم من تصديق
ره تحقق ما هو بمنزلة الواقع لكون معنى تصديقه ذلك ومن تحقيق ان معنى تنزيل شيء منزلة شيء
في خطاب ليس الا ترتيب الاحكام الواقعية الثابتة للشيء الثاني قبل ذلك الخطاب على الشيء الاول
وليس هنا الحكم الثابت بغير ذلك الخطاب والا لزم تقدم مفاده على نفسه والمفروض انه لم يحصل الا
بهذا الخطاب فمعنى تصوير معنى الآية بالنسبة الى الوسائط انه لابد من تصديق الشيخ بمعنى تنزيل
ما اخبر به وهو اخبار المفيد ره اياه منزلة الواقع فيكون خبر المفيد ره خبرا جعليا متولدا من تصديق الشيخ
ره لا واقعيا لعدم تحقق الواقع وح فلو ثبت بالآية الحكم بتصديق الخبر الجعلي المتولد من تصديق الشيخ ره
وهو خبر المفيد لانه مضافا الى كون النبأ في الآية عبارة عن النبأ الواقعي دون المتولد من نفس الخطاب
من النبأ المحقق ضرورة كون الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا يمكن شمول الخطاب له لانه مولد منه

الى التنزيل على الموضوع الاخر ضمن الامر بتصديق الشيخ ولا يقتضي التنزيل لا معناه الا الحكم على
موضوع بالحكم واما قبل الخطاب المشتمل على التنزيل على الموضوع الاخر ضمن الامر بتصديق الشيخ
ره انما صار الامر بتنزيل ما اخبر به بمنزلة الواقع واجراء احكامه الثابتة له قبل الاية عليه فلا يكون منشأ
نفس التصديق المستفاد من الاية حين الخطاب كما هو المفروض من كون الاستناد في اثبات هذا الحكم الى
هذه الاية وح فلا يثبت من الاية الامر بتصديق المبدأ ومن بعده في ترتيب السند فلا يكون الخبر
المشتمل على وسائط مما يلزم تصديقه نعم انما يلزم تصديق الواسطة المتصلة بنا وهو من اخبرنا حقيقة
كما لو اخبرنا زرارة بغير واسطة وكالشيخ ره في مثال المفروض ولا يلزم اشكال من جهة التنزيل لو فرض ان
زرارة قد اخبرنا عن الامام ع بغير واسطة لانه يجري الحكم بتصديق زرارة بكون الحال كما لو سمعنا الامام ع
وتصديقه ليس متوقفا على حكم الاية حتى يلزم اشكال والحاصل ان نتيجة ما ذكرنا انما هي كون اللازم في
الاخبار المشتملة على الوسائط هو تصديق الواسطة الاخيرة وهو من تلقينا منه الخبر دون غيره فلا يثبت
من الاية الا افادة ذلك فيبقى سائر الوسائط غير مربوطة بالاية للدلالة على حكمها الا بدليل على تصديقهم فتسقط
الاخبار مع الواسطة مطلقا مما هو شأن في الاخبار الاحادية بالنسبة الى الشهادة شاهد الاصل الذي حضر الواقعة
عند اثباتها بشهادة الفرع الشاهد بشهادته لان الاصل لا يدخل في موضوع الشاهد الا بعد قبول شهادة
الفرع هنا والجواب عن الاشكال المذكور من وجهين الاول النقض بالاقرار بالاقرار لاجماعهم على سماع
الاقرار بالاقرار وشموله دليله الذي هو قوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز للاقرار الثابت بالاقرار به
مع ان الاصل الاقرار لا يتحصل ولا يحكم به الا بالاقرار به فالحديث افاد كون الاقرار بالاقرار اقرارا وتولد
منه كون اصل الاقرار اقرارا والا فالمفروض انا لا نعلم بالاصل وكذلك الحال في العمل بقوله ع لا ينقض
اليقين الا بيقين في مثل ما اذا لاقى الثوب الماء المحكوم بنجاسته بالاستصحاب في حال رطوبته ما كان
معلوم الطهارة سابقا فان قوله ع لا ينقض اليقين الا بيقين ينزل الشك في طهارته في الزمن الثاني
منزلة اليقين بالنجاسة فيرتفع به اليقين بطهارة الملاقي سابقا ولا فرق بين هذا وبين ما نحن فيه
الا بان مقتضى ما نحن فيه اثبات التصديق بالخبر الجعلي المتولد وههنا نفي اليقين السابق بالشك

بالشك منزلة اليقين وليس في ذلك مما يتفاوت به الحال والحل دفع للنقض اذ لا ان يتوهم ان الحكم
في مسئلة الاقرار والاستصحاب ثبت بنص الاجماع لا بالدليل اللفظي ولو فرضنا بعدم ثبوت الاجماع
كان الكلام فيه بحاله والثاني الحل وهو ان عدم قابلية اللفظ العام لان يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقق ولا يوجد
الا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد اخر انما يوجب عدم شمول العام له بلفظه ولا يوجب التوقف في نفس
الحكم اذا علم وجود المناط الملحوظ في الحكم العام والفرد الذي شمله بلفظه في الفرد الذي لم يشمله بلفظه
فالاية وان لم تشمل خبر المفيد في المثال المذكور بلفظه الا ان المناط في قبول خبر العادل وقبول خصوص
خبر الشيخ ره موجود في خبر المفيد فيحكم بقبوله من جهة وجود المناط فيه فانا نعلم جزما ان المعصوم ع لو سئل
عن خبر المفيد لاجاب بالقبول دون الرد والثالث ان الاية شاملة للخبر المتولد بلفظه لعدم المانع من
شمولها له اذ ليس هناك مانع الا ترتب افراد العام في الوجود الخارجي وكون بعضها موقوفا على ثبوت
الحكم لبعضها الاخر وانما يسلم كون ذلك مانعا اذا صارت مرتبة في نظر المتكلم ايضا واما اذا كانت جميع
الافراد متساوية في نظر المتكلم من دون نظر منه الى ايراد الحكم على بعضها قبل الاخر فلا يكون مجرد الترتب
في الوجود مانعا والحال فيما نحن فيه على هذا المنوال هذا تمام الكلام فيما اردنا التعرض له من الايرادات
الواردة على الاستدلال بالمنطوق والانصاف انه لو تم دلالتها على المفهوم الذي هو عدم لزوم
تبين قول العادل كان النقض عن مثال ما ذكر هنا والا سقط الاستدلال من اصله فلم يبق الا شيء
لما ذكر انهم ره ان في المقام اشكالا من جهة جواز العمل باخبارنا المتوفرة الينا بتوسط اهل العروف
الخالية بعد تمام افادة الاية جواز العمل بقول العادل وبيانه انه لا ريب في ان العادل عبارة عن العادل
الواقعي كما هو مقتضى وضع الالفاظ باسرها من وقوعها بازاء المعاني الواقعية وان العادل
الواقعي انما يحصل عنوانه بالعلم بعدالته وقد اكتفى الشارع فيه بشهادة عدلين او بالاخبار الصحيحة
او بالشياع ونحوه من هذه الامور مما لا يتيسر بالنسبة الى الاطلاع على حال رواة الاخبار الا نادرا
ضرورة ونحو ما يوجب استتار احوالهم بالنسبة الينا ولهذا ترى ان العلماء يكتفون بالظنون الحاصلة
من القرائن المذكورة في علم الرجال فالاية المذكورة لا تتضمنا بعد تمامها الا الاعتبار بقول من علم

وهو غير ميسور في رواة الحديث فلا تنفع باثبات حكم فان قلت اذا تعذر العلم بعدالة الراوي تعين
التعويل فيهما على الظن ح كما هو الشأن في كل ما انسد فيه باب العلم وذلك مما يمكن حصوله في حق الموجودين
غالبا فلا دلالة فيه على تقييد حكم بضميمة انسداد باب العلم بالنسبة الينا قلت قد تنبه لهذا الايراد صاحب المعالم
فذكره في طي الكلام على آية النفر واجاب عنه بان انسداد باب العلم بالنسبة الى الشيء مما يوجب فتح باب الظن
به مع العلم ببقاء التكليف به ونحن لا نعلم بقاء وجوب العمل بخبر العدل بالحكم الواقعي بعد انسداد باب
العلم اليه بل الثابت ح اما ذلك او وجوب العمل بمطلق الظن او الظنون الخاصة التي من جملتها العمل بخبر
يحصل الوثوق بصدقه وان لم يحصل الوثوق بعدالته وهو حسن بحسن المحكي كونه اليه خصوصا اذا اضيف اليه
يعتبر الطرق عند انسداد باب العلم فانه اذا قال لعبيده مقالة كان لنا ان نقول بطريق اولى من حيث
انا لا نعتبر الطرق عند انسداد باب العلم ومنها قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في
الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون نظرا الى انه لا ريب كما في ان الترجي بمعناه الحقيقي
مستحيل على الله تعالى لاستلزامه العجز والجهل فهو من قبيل ذكر المبادي وارادة الغايات كما في مثل الحديث
ما ترددت في شيء انا فاعله كترددي في قبض روح عبدي المؤمن ومثل اسناد المكر الى الله تع وغير ذلك
مما لا يحصى ويكون الكلام من قبيل الاستعارة التمثيلية بان شبه كيفية مطلوبية الحذر له تعالى بكيفية
مطلوبية المترجى بجامع الطلب اذ كان الشيء المترجى يكون مطلوبا ومحبوبا فكذلك الحذر وعلى هذا استعمل
الكلام المفيد بكونه مترجى فيه فالاستعارة تمثيلية نظرا الى تشبيه الهيئة بالهيئة كما في قولهم اراك تقدم
رجلا وتؤخر اخرى اولى انه شبه الهيئة الحاصلة من طلب الله تع في طلب الحذر وارادته بالهيئة
الحاصلة للمترجي من مطلوبية ما يترجاه وتوقع وقوعه وهذا انسب بوجوب الحذر لان جعل
الحذر مدخول كلمة لعل التي تدل على ان المترجي يتوقع حصول ما يترجاه ويحبه بحيث لو امكنه ايجاده
في الخارج لما قصر بكونه مطلوبا له سبحانه بحيث لا يرضى بتركه وعلى ذلك يكون تعيين افادة الطلب
الوجوبي من وجوه احدها انه بعد تعذر ارادة المعنى الحقيقي نظرا الى استحالة الترجي في حقه تعالى لا بد
من حمل اللفظ على ارادة معنى مجازي هو اقرب المعاني المجازية الى الحقيقة واقربها في المقام هو الطلب

وتقريب طريق الاستدلال به على وجوه الاول الاستدلال بذيل الآية وهو قوله تع لعلهم يحذرون نظرا الى

الطلب الذي في ضمنه الامر الظاهر في الوجوب وهذا الوجه نسبه الفاضل القمي الى الاكثر وهو
المشهور في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تع فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب
مجازاتها الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث الامر والنهي
ولكن لم نجد للتعرض لذلك في مباحث الاصول من عين ولا اثر ثم انها انه وان كان اقرب المجازات بعد
تعذر الحقيقة هو مطلق الطلب لكن حمله في المقام على الوجوب لما ذكره صاحب المعالم ره من انه لا معنى
لندب الحذر لانه ان كان له مقتض وجب والا لم يحسن واورد عليه سلطان العلماء ره في هذا مسلم
بالنسبة الى العذاب المحقق وقوعه على تقدير عدم الحذر واما بالنسبة الى العذاب المحتمل على تقدير
عدم الحذر فغير مسلم بل خلاف ذلك كثير الوقوع في الشرع مثل ندب ترك الطهارة بالماء المشمس للحذر
عن البرص المحتمل وندب فرق الشعر للحذر عن احتمال فرقه بمنشار من نار وهذا لا يخفى عليك ان الاول
مندفع بما عرفته اذ لا معنى لندب الحذر هنا الا ان دلالة خبر الواحد على الوجوب او الحرمة مثلا بما
عن ذلك اذ الوجوب لا يجتمع مع الندب الا في الواجب التخييري وخبر الواحد لا معادل له يتحقق
التخيير بينه وبينه سوى الاصل وهو غير قابل لمعادلته حتى يقع بالتخيير بينهما لان الخبر دليل
اجتهادي بخلاف الاصل فبعد تسليم جواز العمل بخبر الواحد يلزم ان يتعين وقد اطنب الفاضل القمي
ره الكلام في توضيح هذا الجواب من غير مراد كافية الا اطناب الا انه قد اختل عليه الامر بعض الاختلال
ويظهر وجهه من كلام صاحب الفصول ره على هذا الجواب فراجع وتامل ثم انه يرد على سلطان العلماء
ره ايضا ان دفع الضرر الدنيوي المحتمل وان لم يكن واجبا الا ان دفع الضرر الاخروي واجب فلا وجه
للحكم بالندب مع احتمال الضرر الاخروي فتدبر واما ما ذكره من حديث فرق الشعر فهو اشارة الى ما ورد
في الخبر من ان من اتخذ شعرا فلم يفرقه فرقه الله تع بمنشار من النار والدلالة فيه على احتمال ان يفعل
به الله تع ذلك وانما ورد على سبيل الحكم والجزم وهو وارد على جهة التاكيد وكتبا للغة كما هو الحال في
كثير من ادلة الندب والكراهة ثم الظاهر انه لا اشكال في ثبوت مطلوبية العمل بخبر الواحد بقوله تع لعلهم
يحذرون نظرا الى ان اقرب مجازاته بعد تعذر الحقيقة هو الطلب وبعد ذلك يتم المطلوب بعدم القول

بالفصل لان كل من قال بطلبية العمل بخبر الواحد قال بوجوبه رابعها ما افاده كلام الفاضل القمي
ره ومحصله انه لا ريب في انه لو لم يعمل بخبر الواحد لزم العمل بالاصل في مقابله الا ان الكلام في نفس
حجية الخبر التي في مقابل سائر الادلة واذا دار الامر بين العمل بالدليل وبين العمل بالاصل وجب العمل بالدليل
الثاني ان كلمة لولا للتنديم فيكون النفر واجبا وغايته التفقه والانذار واذا وجب المقدمة دل وجوبها
على وجوب ذيها وهو فيما نحن فيه الحذر الثالث ان كلمة لولا للتنديم فيفيد وجوب النفر والانذار لكن
الاستدلال من وجوبها على وجوب الحذر ليس من باب المقدمية بل من جهة اللغوية لانه اذا وجب الانذار
وثبت وجوب القبول والا لغى الانذار ونظيره في ذلك ما تمسك به في ذلك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها
في العدة من قوله تع ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الاظهار
عليهن على قبول قولهن بالنسبة الى ما في الارحام واذ قد عرفت ذلك نقول ان الله تع اوجب النفور على
كل طائفة من كل فرقة على سبيل الوجوب الكفائي وقد نص في المصباح وغيره على ان الطائفة من الناس الجماعة
وان اقلها الثلثة وانه ربما اطلقت على الواحد والاثنين فعلى هذا يجب الحذر عن اخبار اقل من يتحقق به جماعة
وهي الثلثة ومعلوم انها ليست عددا يحصل من اخبارهم العلم وان مرادهم بخبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر
والخصوص ما كان راويه رجلا واحدا وبهذا البيان يسقط ما اورده السيد ابو المكارم بن زهرة في ما في
الغنية على الاستدلال بالاية من ان اسم الطائفة كما يقع على الآحاد يقع على المتواترين واذا كان مشتركا
بين الامرين وجب التوقف في المراد بذلك في الاية ولم يجز القطع على احد الامرين الا بدليل واذا افتقرنا
في العمل بالاية ولا دلالة عليه الى دلالة غيرها خرجت من كونها دليلا عليه انتهى ووجه السقوط ان الطائفة
موضوعة لمفهوم اقل ما يصدق عليه هي الثلثة فليتحقق الحكم المعلق عليها عند تحقق اقل ما يصدق
عليه مسماه وليست من قبيل المشترك اللفظي حتى يورث التوقف والاجمال فالطائفة حال صيغة
الجمع من حيث حصول مفهومها بالثلثة وما زاد عليها ثم انه قد اورد على الاستدلال بها وثانيا ذلك انه
لم يتبين من الاية كون النفر لطلب العلم وتحصيل الاحكام الفقهية بل يحتمل ان يكون المراد منه النفر لطلب
الجهاد وح نقول ان الاية محتملة لوجوه ثلثة احدها ان يكون المراد من النفر هو الخروج الى تحصيل العلم

بالاية المذكورة بوجوه
آخر الاول ان الاية
محتملة لمعان فلا يتم
الاستدلال بها

العلم باحكام الفقه وتعلم مسائله فيكون الضمير في قوله تع ليتفقهوا ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم عائدا
الى الطائفة النافرين وثانيها ان يكون المراد منه هو النفر الى الجهاد وربما ادعى بعضهم ظهور صدر الاية
وذيلها في ذلك وعلى هذا فالضمائر في قوله تع ليتفقهوا ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم تعود الى الفرقة باعتبار
المتخلفين منها في المدينة والضمائر في رجعوا ولعلهم يحذرون تعود الى الطائفة وهذا هو الموافق لتفسير
بعض المفسرين حيث ذكر انه لما نزل في المتخلفين عن الجهاد ما نزل كانوا اذا بعث النبي ص سرية
الى الكفار ينفرون جميعا ويتركونه ص منفردا فنزلت الاية دلالة على الامر بان يبقى جماعة عند الحضرة
النبوية ليتفقهوا في الدين ويتعلموا مسائل الحلال والحرام فينذروا الطائفة الذين بردوا الى الجهاد عند
رجوعهم الى الفرقة المتخلفة عنه ص ويعلموهم ما تعلموا من نبيهم ص من مسائل الدين وثالثها ان يكون المراد
من النفر هو النفر الى الجهاد ايضا ولكن يكون الضمائر في قوله تع ليتفقهوا ولينذروا قومهم اذا رجعوا الى
الطائفة كما في الوجه الاول ويكون المراد بتفقه النافرين الى الجهاد انهم اذا شاهدوا غلبة المسلمين
مع قلة عددهم وكونهم بلا زاد ولا سلاح على المشركين مع قوتهم وكثرة عددهم وشاهدوا في ذلك قدرة
الله تع واعلاء كلمته ووقفوا على الايات والدلائل الدالة على حقية النبي ص ودينه رجعوا الى قومهم
وانذروهم بما عاينوا من دلائل الظاهرة الدالة على حقية النبي ص ودينه رجعوا الى قومهم وانذروهم بما
عاينوا من دلائل الحق ليحذر الفرقة الباقية عن الكفر والنفاق ويبقوا على عقيدتهم في الايمان بالنبي ص لما
سمعوا من اياته المؤكدة لعقيدتهم اذا عرفت ذلك علمت ان ما يدل على اثبات مقصد المستدل انما هو
الوجهان الاولان وان الاخير لا دلالة فيه اصلا ومع قيام احتمال ارادته من الاية لا يتم الاستدلال
بها على مقصده من حجية اخبار الاحاد في احكام الدين الثاني انه ان كان مناط الاستدلال هو اثبات وجوب
الانذار ودعوى الملازمة بينه وبين وجوب الحذر الا انه لو لم يستلزمه لزم اللغوية من ايجابه ففيه
ان ذلك انما يتم لو كان الانذار علة تامة لوجوب الحذر وهو ممنوع لانه يكون وجوب الحذر عند الانذار
مشروطا بشرط فيكون وجوب الانذار من جهة امكان انضمام ذلك الشرط المصحح لوجوب الحذر اليه الا
ترى ان اقامة الشهادة واجبة مع انه لا يجب على الحاكم قبولها والعمل على مقتضاها الا بعد انضمام

من شهادة من يتم به العدد والتماس المدعي الحكم وغيره لذلك فلو كان وجوب البيان مستلزما لوجوب
قبول قول من يبين لكان اللازم وجوب قبول شهادة الشاهد بمجردها وبطلان التالي اوضح من ان
يبين واما الاستشهاد بالآية مدفوع بالمنع من دلالتها على وجوب قبول قول النساء في الحيض والحبل والعدة
ونحوها وانما ثبت عند من يقول به وهم اكثر الفقهاء بالاخبار الدالة على انهن مصدقات ومؤتمنات
في ارحامهن لا بالآية ولهذا لم يتمسك فيها بها وبما ذكرنا ظهر انه لو كان مناط الاستدلال هو استلزام
وجوب الانذار الذي هو مقدمة وجوب ذي المقدمة وهو الحذر ولم يتم الاستدلال بالآية لان
وجوب المقدمة انما يدل عليه وجوب ذيها بالفعل اذا كانت علة تامة واما في غيرها فلا يدل وجوب
المقدمة على وجوب ذيها بالفعل لاحتمال توقف فعلية الوجوب على شيء آخر وفيما نحن فيه كذلك
لاحتمال وجوب كون وجوب الحذر بالفعل مشروطا بشرط آخر كحصول العلم مثلا وان كان مناط
الاستدلال هو دلالة قوله تعالى لعلهم يحذرون على طلب الحذر على سبيل الوجوب ففيه انه ممنوع لانه
لا يدل على ذلك نعم لو قال تعالى لعلهم يحذرون ويجب عليهم الحذر ونحو ذلك افاد الوجوب واما الجملة المصدرة
بلعل فلا يفيد ذلك لاحتمال ان يكون مناط وجوب القبول هو حصول العلم او الوثوق لهم بقول المنذر
وحيث كان ذلك لازما غالبا للانذار اكتفى عن ترتيبه عليه بترتيب الحذر المترتب عليه ويكون المعنى
على هذا لعلهم يحصل لهم العلم فيحذرون فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الانذار بما يتفقهون ومطلوبية
العمل من المنذرين بما انذروا به وكونها في اعتبار العلم فلو صرح تعالى بوجوب العمل بالعلم لم يكن مناقضا
لحكم الآية ومما يشهد بعدم منافاة حكم الآية لاعتبار العلم وكون وجود الحذر عند حصول العلم من
تواتر او احتفاف بالقرائن المفيدة للعلم ان انذار المنذرين في عهد اهل العصمة سلام الله عليهم كان
من ذلك القبيل لان الطوائف الذين فازوا بادراك حضورهم ع وتعلم الاحكام واخذ معالم الدين
عنهم لينذروا قومهم كانوا موثقين معروفين بالصدق والصلاح فافادة اخبارهم عن المعصوم ع في بيان
الاحكام عند رجوعهم الى قومهم العلم وقد كان هذا هو المعهود المعروف وتكون الآية ناظرة اليه
خصوصا اذا كان المراد بها النفر الى معرفة الامام اللاحق بعد وفاة الامام السابق كما دل عليه

عليه صحيحة عبد الاعلى قال سألت ابا عبد الله ع عن قول العامة ان رسول الله ص قال من مات
وليس له امام مات ميتة جاهلية قال حق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه
لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا مات رفعت حجة وصيه على من هو في البلد وحق النفر
على من ليس بحضرته ان الله تعالى يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة هذا ومما يشهد بعدم دلالة
الآية على حجية خبر الواحد ايضا شمولها لمسائل اصول الدين لو لم تكن مختصة بها وذلك لوضوح
اشتراط العلم في تلك المسائل اصول الدين لو لم تكن مختصة بها وذلك لوضوح اشتراط العلم في
تلك المسائل الثالث ان التفقه الواجب بحكم الآية ليس الا معرفة الاحكام الواقعية كما هو الظاهر من
مساقها والمناسب لها لا الاحكام الظاهرية المستفادة من اخبار الآحاد وسائر الامارات الظنية
الرابع انا لو سلمنا دلالتها على وجوب النفر ودلالة لعل على وجوب الحذر لو سلمنا وجوب التفقه
والانذار والحذر بوجه من الوجوه المتقدمة فلا نسلم دلالة الآية على حجية خبر الواحد لمنع الصغرى
نظرا الى ان الانذار قد اخذ فيها منشأ التخويف وعلى هذا لا انذار في رواية الراوي اذ ليست روايته
الا مجرد نقل قول المعصوم ع بلفظه او بمعناه ومجرد النقل لا يتحقق به الانذار وان كان متفقها الا اذا
كان مجتهدا وكان مقصوده من نقله الى مقلديه التخويف واين ذلك من نقل الراوي حديثا الى من هو مثله
او افقه منه فان ذلك بمجرده لا يصدق عليه الانذار فلا يجب الحذر المترتب عليه في الآية فلا يلزم قبوله
وما ذكر من وجوه الايراد على الآية انما هو على تقدير ما اورد عليها وانعقد ايراده عليها بوجه آخر تركناها
لكونها موهونة وربما قيل ان الاستدلال لا يتم لعدم من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله يوم
القيامة فقيها عالما على حجية اخبار الآحاد لا يقصر عن الاستدلال بآية النفر فحينئذ ذلك الحديث من قبيل
آية النفر ضعفا ودلالة ويمكن ان يستفاد منه ضعف دلالة الآية ايضا واذ قد عرفت عدم افادة
الآية المذكورة لمقصود المستدل فيحتمل المراد منها وجوها احدها ان يكون المراد منها الامر
بالموعظة وامر الجهال وتعليمهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر ويقرب ان يكون المراد منها كله لا يسع
ترك النفر للتفقه حتى يعظوا الجهال ويوقظوهم عن سنة الغفلة ولا ينفروا كلهم

تمنع الآية [illegible]
[illegible]
بانا [illegible]
الاستدلال [illegible]

انما هو بما علم من الدين بداهة وليست غالبا الا تذكرة وتنبيها لما سبق منه فلا مدخل للاية بحجية خبر
الواحد اصلا ولكن لا يخفى انه يمكن ان يحتج بها على هذا الوجه ان الظاهر من قوله تع فلولا نفر من كل فرقة
وقوله تع ليتفقهوا كون النفر للتفقه من قبيل الامور المقصودة بالاصالة وعلى تقدير جعله مثل الوعظ
بالمعروف والنهي عن المنكر لابد من كونهما مقصودين للغير من جهة كونهما مقدمتين للوعظ ولا ريب
في ان التعبير عن المقدم للغير بما يفيد كونه مقصودا بالاصالة مخالف للبلاغة والحكمة ثانيها ان يكون
المراد بها بيان وجوب الاجتهاد لكن على وجه الكفاية وان قول المجتهد حجة في حق مقلديه وهذا مبني
على كون المراد بالانذار هو الانذار بطريق الفتوى ويدل عليه قوله تع ليتفقهوا الظاهر في ذلك وتقرير
ولا يتطرق جريه بهذا المعنى هو ما تقدم بيانه في تقريب الاستدلال بها على وجوب العمل بخبر
الواحد واما الدليل على كون الوجوب كفائيا فهو توجيه الامر الى طائفة من كل فرقة وقد ظهر مما
ذكرنا ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى منذر مستقل مثل بني حرب وبني اسد
ونحوهما لا مجرد ما يصدق عليه الجماعة ولكن لا يخفى انه يبعد هذا الحمل امور الاول ان التفقه
في الدين اللغة والعرف هو مطلق الادراك لا خصوص الاجتهاد الذي هو ما اصطلح العلماء
على اطلاقه عليه ولا ريب ان القران الكريم قد ورد على طبق العرف واللغة لا على طبق مصطلح
العلماء فانه غير معقول غاية ما في الباب ان تقييد التفقه بالمعنى اللغوي بقوله تع في الدين افاد
ان المراد هو ادراك الاحكام الشرعية ولا يلزم من ذلك كونه على وجه الاجتهاد فادراك الاحكام
الدينية مطلق بالنسبة الى وجه الاجتهاد وغيره فلا وجه لتخصيصه بالاول الثاني الاخبار التي
تقدم اليها الاشارة فانها تدل بملاحظة استشهاد الامام عم فيها بالاية المذكورة على ان
المراد بالتفقه هنا هو معرفة الامام اللاحق بعد وفاة الامام السابق فلا تدل على ارادة
الاجتهاد ومعرفة الاحكام نعم انا نقول انه لا يمكن المصير الى الحمل المذكور وذلك لانه لا ريب
في معرفة الاحكام نعم انا نقول انه لا يمكن المصير الى الحمل الا بملاحظة الاخبار المذكورة داخله
تحت مؤدى الاية فلو دخل الاجتهاد ومعرفة الاحكام ايضا تحت مؤداها لزم انه حكم بعضها

متضادين بانشاء واحد ولا ريب في عدم جوازه وبيان ذلك ان الامر بالنفر لمعرفة الامام عم
لا محالة امر ارشادي واما الامر به لاجل التفقه المراد به الاجتهاد فلا يصلح الا ان يكون انشاء للحكم
الظاهري بقبول قول المجتهدين في حق المقلدين وهذا الحكم الظاهري مع الحكم الاول الذي هو الحكم الواقعي
مما لا يمكن ان يؤدي بانشاء واحد ثم ثالثها ان اللوم على ترك شيء لا يصلح الا بعد الاعلام بوجوبه
على من وجه اليه اللوم فالملامة على ترك النفر لاجل التفقه المراد به الاجتهاد انما يصح اذا علم المكلفون
وجوب الاجتهاد بدليل اخر غير الاية وكلامنا مفروض في اثباته بنفس الاية مع قطع النظر عن الدليل الخارجي
ثم ثالثها ان يكون المراد بها بيان كيفية الجهاد واحكامه لكن لا يذهب عليك ان هذا الحمل وان
كان يساعد عليه التفسير المتقدم ذكره مصدر الاية من حيث دلالته على تشريع كيفية الجهاد واحكامه
لكن لا يذهب عليك ان هذا الحمل وان كان يساعد عليه التفسير المتقدم ذكره وصدر الاية من حيث دلالته
على بيان كيفية الجهاد واحكامه ولا ينافي توجيه اللوم الا انه يبعده امور منها ان التفقه في الدين
في الدين المامور به في الاية ظاهر في جميع الاحكام الواقعية لا خصوص احكام الجهاد ومنها رواية
الفضل بن شاذان في علله عن الرضا عم في حديث انه قال انما امروا بالحج لعلة الوفادة الى الله تع
وطلب الزيادة والخروج من كل ما اقترف العبد الى ان قال ولاجل ما فيه من التفقه ونقل اخبار الائمة عم
الى كل صقع وناحية كما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية فانها تعطي
ان المراد بالتفقه في الاية معرفة الاحكام والوصول الى اخبار الائمة عم دون خصوص احكام
الجهاد ومنها ما دل من الاخبار ان المراد بالتفقه معرفة الامام اللاحق بعد وفاة الامام عم
السابق وقد تقدم ذكر بعضها فالتحقيق هو حمل الاية اما على الامر بتحصيل الاحكام الواقعية على
سبيل القطع واليقين فيها بحيث يفيد العلم للمنذرين فيحذروا من جهة حصول العلم لهم بها او على
الامر بالنفر لمعرفة الامام اللاحق بعد وفاة الامام عم السابق بمعونة الاخبار الدالة على ذلك
ومنها قوله تع في سورة النحل وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا
تعلمون وفي سورة الانبياء وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا

تعلمون وجه الاستدلال انه تعالى امر عند عدم العلم بسؤال اهل الذكر فيكون واجبا ووجوبه مستلزم
لوجوب قبول الجواب والا لغى السؤال والمراد باهل الذكر اما اهل القران كما ينادي عليه اطلاق اهل التفسير
الذكر بالقران في موارد من الكتاب العزيز والاخبار واهل العلم وعلى التقديرين يصدق على الرواة انهم
اهل الذكر ضرورة انهم اهل القران واهل العلم ثم ان السؤال عند عدم العلم كما قد يقع عن حكم الواقعة
كما هو شان المقلد فيجاب بذكر الفتوى كذلك قد يقع عما صدر عن المعصوم من قول او فعل او تقرير كما هو شان
المجتهد فيجاب بحكاية ذلك ونقله وهو المعبر عنه بالخبر والحديث وعلى هذا فالاية تدل على وجوب
قبول قول اهل الذكر باحد المعنيين السابقين الصادقين على الرواة والمجتهدين فيصح الاستدلال بها
على وجوب قبول قول الفريقين المذكورين من الرواة والمجتهدين فيثبت بها الحكم منا كما يثبت بها وجوب
قبول المقلد من المجتهد وحجية قوله في حقه فان قلت لا يتم الاستدلال بالاية في المقام لكون مؤداها اخص
من المدعى لافادتها تعين الحجية خبر الواحد في صورة السؤال بخصوصه والمطلوب حجيته بمجرد وصوله الى
المكلف وان لم يسبق منه سؤال قلت يندفع السؤال بامور الاول الاجماع المركب اذ كل من قال بحجية
خبر الواحد عند سبق السؤال ممن تؤداه من الراوي قال بالحجية عند عدم سبقه ايضا الثاني ان نفس
الامر بالسؤال يدل على اعتبار قول المسؤول وحجيته سواء كان هناك سؤال ام لا اذ السؤال لا يكسوا
قول المسؤول لباس الاعتبار حتى يكون لخصوصيته مدخل في وجوب القبول فحجية قول الراوي هي التي
اوجبت سؤاله لا ان وجوب السؤال اوجب قبول قوله الثالث ان كل مجتهد عامل بخبر الواحد سائل
لان السؤال عبارة عن طلب الانسان شيئا مفقودا عنده عند افتقاره اليه وهذا المعنى موجود في كل
مجتهد ضرورة ان المجتهد اذا اراد استنباط حكم واقعة افتقر الى الفحص عن دليل حكمها فان كان الدليل
عند الراوي فلا مناص له من سؤاله وان كان في الكتب المدونة الماخوذة من الرواة فلا محيص له
من الرجوع اليها والرجوع اليها رجوع الى الرواة في حقيقة فعلى التقديرين فمعنى السؤال متحقق في
حق المجتهد فيتم الاستدلال لمساواة الدليل المدعى هذا ومع ذلك لا يخفى ما في الاستدلال
بالاية اما اولا فلان الاستدلال بها لا يتم الا ان يكون ظاهرها حجة مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها

تفسيرها من الخارج فيتجه عليه ان ظاهر الاية بملاحظة سياقها اجنبي عما نحن فيه لانها وردت في مقام رد دعوى الكفار
حيث استبعدوا ان يكون النبي المبعوث من جانب الله تعالى بشرا كما حكى الله تعالى شأنه عن الامم السالفة
بقوله تعالى فقالوا ابشرا واحدا منا نتبعه وقالوا لو شاء الله لانزل ملائكة فرد الله تعالى عليهم بان الانبياء الذين
اتوا قبلهم ما كانوا الا رجالا وامرهم بسؤال ذلك من علمائهم وعلى هذا فالمراد باهل الذكر علماء اليهود
بشهادة سياق الاية والمامورون بالسؤال عوامهم ومورد السؤال اوصاف الانبياء فلا دخل للاية
بما نحن فيه فان قلت كيف تدعي ان المراد باهل الذكر علماء اليهود مع انه قد ورد في بعض الاخبار ما ينفي
ذلك حيث رد الامام على من زعم ذلك بانه تعالى كيف يامرنا بسؤالهم مع انهم لو سألوا لامروا بالاخذ
بدينهم فاللازم ان يكون المراد باهل الذكر هو المعنى العام الشامل للرواة وغيرهم فيتم الاستدلال
قلت ان رد الامام على من زعم ذلك بانه تعالى كيف يامرنا بسؤالهم مع انهم لو سألوا لامروا بالاخذ بدينهم
فاللازم ان يكون المراد باهل الذكر ليس من جهة ان المراد باهل الذكر ليس علماء اليهود بل من جهة
انه لعله كان قد زعم انه يجب الرجوع الى علماء اليهود في جميع الاحكام او انه يجب الرجوع اليهم في حقيقة
دين نبينا فرد من تلك الجهة واما ان يكون بملاحظة تفسيرها مع قطع النظر عن ظاهرها فاو ح
يتوجه عليه انه قد ورد اخبار مستفيضة في ان المراد باهل الذكر هم الائمة عم وذكر بعض العلماء ان تسمية
الائمة باهل الذكر قد علل في بعض الروايات الدالة على انهم المقصودون باهل الذكر بان الله تعالى
قد سمى نبيه ص ذكرا في قوله انا ارسلنا اليكم ذكرا رسولا فيتعين انهم اهل الذكر لكونهم اهل الرسول وبالجملة
قد ورد الاخبار المستفيضة في ان المراد باهل الذكر هم الائمة عم وقد عقد في اصول الكافي لذلك بابا
وما نقل عن بعض مشايخنا من رد هذه الاخبار بضعف السند بناء على اشتراك بعض الرواة في
بعضها وضعف بعضها في الباقي ففيه ما لا يخفى فان روايتين منها صحيحتان وهما روايتا محمد
بن مسلم والوشا ورواية ابي بكر الحضرمي حسنة او موثقة فلم يثبت روايات منها الا عن ضعف
كما قيل ولكن هذا لا يقدح قطعا وعلى هذا لا يمكن الاستدلال بالاية في المقام ودعوى ان هذه
الاخبار في مقام بيان فرد كامل من اهل الذكر لا التخصيص غير مسموعة اذ الاخبار المذكورة صريحة في

كون المراد من اهل الذكر هم الائمة ع وعلى هذا لا يمكن الحصر الا بتقييد اطلاق اهل الذكر صريحة في كون
على ماله واما ثانيا فلان الاية بعد تسليم عمومها او اطلاقها بعد الاغماض عما ذكرنا من اختصاص اهل
الذكر بمن عرفت تدل على خلاف مدعاكم لان مقصد المثبت بحجية خبر الواحد انما هو اثبات كونه حجة تعبدا
والمستفاد من الاية هو تحصيل العلم عنده بدليل تقييد الامر بالسؤال بقوله تع ان كنتم لا تعلمون فيصير
محصل معنى هذا لما يعبر عنه بقولنا فاسئلوا اهل الذكر ليحصل لكم العلم ان كنتم لا تعلمون ولا يتم هذا الا
وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا ويؤيد ما ذكرنا ان الاية واردة في اصول الدين وعلامات النبي ص
التي لا بد فيها من العلم فلا يكفي فيها الاخذ على وجه التعبد اجماعا واما ثالثا فلانا لو سلمنا جميع ما
ذكر من السياق الاية للعموم والحمل بالجواز تعبدا قلنا انه لا يتم الاستدلال ايضا لانه تع انما امر بسؤال
اهل الذكر الذين هم اهل العلم ولا ريب في ان هذا العنوان لا يوجد في رواة الاسناد الا نادرا لانه انما يطلق
على من كان عالما بما يسئل عنه ولا يتحقق ذلك الا بامعان النظر فيه ومن البين ان اكثر الرواة ممن لا يعلمون
معنى ما حكى عن الامام ع بل ليس من شانهم الا حكاية اللفظ فليس المراد باهل الذكر بالمعنى
المذكور مطلق من علم حتى يشمل من سمع الفاظا ونقلها كما هو شان الرواة والا كان مقتضى الاية وجوب
اعتبار قول من ادرك الالفاظ بالسماع او المبصرات بالابصار وبطلانه واضح فلا يكون المراد بالاية
الا ما ذكرنا ولا عليه فلا يدخل الرواة في اهل العلم المحكوم بوجوب سؤالهم في الاية نعم يمكن المذكور يتحقق
في حق المجتهدين فتكون الاية دليلا على جواز التقليد وحجية قول المجتهد في حق من احتاج الى الرجوع اليه
من المقلدين ومن هنا تمسك بها جماعة في اثبات وجوب التقليد على العامي وان كان يا باه ايضا ما
اوردناه ثانيا لا يقال انا نفرض راويا من الروات من اهل العلم بالمعنى الذي ذكرته لا بعض الروات
من لا ريب في كونه من اهل العلم واذا ثبت وجوب قبول رواية مثل الراوي المذكور بحكم الاية وجب
قبول رواية من ليس من اهل العلم من الروات بالاجماع المركب لانا نقول ان مثل ذلك الراوي قد
اجتمع فيه جهتان جهة العلم والدراية وهي معرفة نفس الاحكام وجهة الرواية وهي حيثية نقل اللفظ
الذي سمعه من الامام ع او ممن يروى عنه ولا ريب في ان الامر بسؤال اهل الذكر انما هو من حيث

حيث كونهم اهل الذكر وعالمين بالاحكام الشرعية ولا ينافي ذلك من نقل مجرد اللفظ وان لم يكن عالما
بالمراد والرجوع الى رجل من الحيثية الاولى لا يستلزم الامر بالرجوع اليه من الحيثية الثانية كما هو مقتضى
المقام ومنها قوله تع في سورة البقرة ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه
للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وقد استدل بها جماعة تبعا للشيخ في العدة
ووجه الاستدلال ان الله تع قد اخبر عن كونه وكون اللاعنين يلعنون الذين يكتمون البينات والهدى
فيثبت حرمة الكتمان ومعها يثبت وجوب الاظهار على حد ما استدل الشهيد الثاني ره على وجوب قبول
قول المراة في الاخبار عما في ارحامهن بقوله تع ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ولا ريب ان
في اخبار الائمة ع من الهدى فيجب اظهارها وقبولها ولا يذهب عليك ان المذكور في كتب اهل الصناعة
من هذه الاية الشريفة وقد اتفق في بعض نسخ شرح المختصر ابدالها باية اخرى وقعت في الكتاب العزيز
بعدها بفصل ايات وهي قوله تع ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا
اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار ولعله اشتباه من الناسخ ثم انه قد يورد على الاستدلال بوجوه
الاول ان الاية ليست لمطلق الكتمان بل الكتمان للبينات والهدى التي انزلها الله تع في الكتاب وبينها
للناس والمراد من الكتاب يحتمل ان يكون هو القران او مطلق الكتب السماوية وهذا هو الظاهر ويشهد
به مورد الاية فانها وردت في اليهود وح يلزم من حرمة الكتمان وجوب اظهار ما بينه الله تع في
كتابه ووجوب اظهار ما بينه الله انما يستلزم وجوب قبول ما كان من ذلك القبيل دون غيره وعلى
هذا يتوقف وجوب قبول ما يرويه الراوي على معرفة كون ما يرويه مما بينه الله تع في الكتاب ومع احتمال
كون ما يرويه من غير ذلك القبيل لا يجب القبول فان قلت ان الراوي لا يروي الا عن الامام ع
وهو لا يحكي الا ما انزله الله تع وان القران تبيان كل شيء قلت هذا لا يستلزم كون ما يرويه من الاحكام مما بينه
في الكتاب لاحتمال كونه مما يخالف الكتاب ضرورة بينا فيه تمام احتمال الكذب والخطاء الراوي في
ان الكتمان قد يطلق ويراد به مطلق عدم الاظهار وان لم يكن عن عمد وقد يطلق ويراد به الانكار
الذي هو جعل الشيء الظاهر خفيا والمراد به في الاية هو الثاني كما يشهد به مورد الاية ايضا لان اليهود

كان اليهود كانوا ينكرون ما عرفوه في التورية من ايات نبينا ص فالاية لا تدل الا على انكار ما هو الصدق
ومعلوم ان تعمد كتمان الاخبار مع العلم بكونها اخبارا صادرة عن المعصوم ع حرام ايضا واين هذا من وجوب
قبول ما يرويه الراوي مما لم يعلم صدوره وعدمه هذا واما ما ذكره سيدنا الاستاد قده من ان معنى
الكتمان بحسب اللغة هو المعنى الاول والثاني من مستحدثات اهل العرف فمدفوع بانه وقع تفسير الكتمان في
اللغة بالستر ومعلوم انه قد اخذ في الستر معنى الحجب والقصد فلا يكون مطلق عدم البيان سترا ولا كتمانا
الثالث ان غاية ما تدل عليه الاية مع تسليمها انما هو وجوب قبول الصدق ولم يعلم كون ما يرويه الراوي
من قبيل الصدق لاحتمال خطائه او تعمده الكذب فلا يجب قبول قول الراوي الا بعد العلم القطعي بكونه
من الصدق وارتفاع احتمال الخلاف عنه واين هو من وجوب قبول قول الراوي تعبدا مع الجهل بكونه
مطابقا للواقع او مخالفا كما هو مناط البحث على ما عرفت غير مرة الرابع سلمنا دلالة الاية على وجوب القبول
لان وجوب الاظهار لا يستلزم وجوب القبول لاحتمال كون المصلحة في وجوب الاظهار هو انتشار
اخبار الائمة ع وحصول التواتر بانتشارها حتى يحصل شرط القبول نعم لو كانت الرواية مما لم يعلم
صدقها الا من قبل الراوي كما في اخبار النساء عما في ارحامهن امكن القول بوجوب القبول لكنها ليست
بتلك المثابة ضرورة امكان العلم بصدقها من طريق التواتر والقرائن المفيدة للقطع كما لا يخفى وقد
اشار الى الوجهين الاخيرين في المنية بقوله الجواب عنه ان حظر الكتمان وان كان لا يستلزم الا ايجاب
الاظهار فلا دليل على ان خبر الواحد بعينه الصفة متى يطابق فيه حظر الكتمان على انا لو سلمنا ان
خبر الواحد يجب اظهاره لم يدل ذلك على وجوب القبول لانه يحتمل ان يجب اظهاره طريقا ليصير المكلف
على نقله الى العلم بالتواتر الذي يلزم العلم به ولا يمكن حصوله من دون سماع اخبار الاحاد انتهى ثم انه
قد اورد على الاستدلال بالاية بوجه خامس هو انها انما نزلت في اليهود حيث كانوا يكتمون
ما عرفوا من ايات نبينا في التورية فلذلك لعنهم الله تع وظاهر ان الاعتراف بنبوة النبي ص واجب
نفسي وكتمانه امر محرم واين ذلك من حجية خبر الواحد المبحوث عنه في هذا المقام ويدفعه ان
اللفظ بظاهره شامل للمقام لكون اخبار المعصومين ع الصادرة في بيان احكام الله تع من قبيل

من قبيل الهدى وان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد ومنها قوله تع يا ايها الذين امنوا كونوا
قوامين بالقسط شهداء لله تع ولو على انفسكم استدل بها العلامة ره في النهاية فان امرنا بالقيام بالقسط
والشهادة لله والامر للوجوب والمخبر عن الرسول ص قائم بالقسط شاهد لله تع فكان ذلك واجبا
عليه وانما يكون واجبا ان كان القبول واجبا والا فوجوب الشهادة كعدمها انتهى زيد وتوضيح وجه الاستدلال
ان الله تع اوجب القيام بالقسط اي الحق حال كونهم شاهدين لله على ضرر خلقه وان كان الضرر على
نفس الشاهد ايضا فتدل الاية على قبول خبر الراوي من جهتين احدهما ان الله تع قد اوجب القيام بالقسط
ولا شك ان المخبر عن الرسول قائم بالقسط ولا بد ان المخبر يجب الاخبار عنه وهو انما يجب لو كان خبره
واجبا والا لغا ايجاب الاخبار وثانيهما ان الله تع اوجب الشهادة لله على الناس ولا ريب في ان الشهادة هنا
اعم من الاخبار عن الاحكام ومن الاخبار عن الموضوعات العرفية كما هو معناها المصطلح عليه فيجب تحمل
الشهادة بمعنى الاخبار عن الاحكام وظاهر انه انما يجب لو كان القبول واجبا والا فوجوب الشهادة
كعدمها ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال اما اولا فلان القيام بالقسط لا يدل على اعتبار اخبار
الاحاد باحدى الدلالات لان القسط بمعنى العدل والتسوية في الامور كما وقع التصريح به في كتب اللغة
ومن المقرر عندنا ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فيكون المراد بالاية الامر بالقيام بالعدل
الواقعي كما في نظير قوله تع ان الله يامر بالعدل والاحسان فيكون حاصله الامر بالقيام بجميع ما امر الله تع
به وارتكاب ما هو حسن عنده والاجتناب عما نهى عنه من القبائح والمعاصي فالاية مسوقة للارشاد
الى الاتيان بجميع ما امر الله تع به وترك ما نهى عنه واين ذلك من وجوب تحمل الرواية واما ثانيا فلانه لا يخفى
على المتامل المنصف خلو الايات في الاية عن الدلالة على حجية الرواية اصلا واما ثالثا فلان الظاهر من
الشهادة هو معناها المصطلح اعني الاخبار عن الموضوعات العرفية وهو نوع من مطلق الاخبار فلا
دلالة في الاية على قبول مطلق الاخبار لانصراف الشهادة في العرف العام الى النوع الخاص من الاخبار
واما رابعا فلان ظاهر الاية وجوب الشهادة بما هو الواقع ولا يجب على من انتهى اليه خبر الواحد الا
بعد احراز كونه من قبيل الواقع ولا يتحقق ذلك الا بالعلم وهو مفقود في المقام لاحتمال كذب الراوي

ورواية ما هو باطل واما رابعا فلان وجوب الشهادة لا يستلزم وجوب القبول كما تقدم الاشارة
اليه نعم لو كانت الرواية بما لا يعلم صحتها الا من قبل الراوي امكن القول بوجوب القبول كما في قوله تع
ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن لكنها ليست بتلك المثابة لامكان تحصيل العلم باخبار
الرواة العدول فان انضمام خبر بعضهم الى خبر الاخر يفيد العلم او الوثوق وكذا يمكن تحصيل العلم
الوجداني او العرفي باحتفاف الخبر بالقرائن ومع انه يمكن ان يكون وجوب قبول قول النساء في الاخبار عما
في ارحامهن من جهة الاخبار الدالة على ذلك لا لدلالة الاية نظرا الى منع دلالتها على وجوب القبول كما كان
في الاخبار عما في ارحامهن ولا يخفى ان الاول من هذه الايرادات مختص بالوجه الاول من وجهي
الاستدلال ويرد البواقي بالثاني فيهما ومنها قوله تع وما انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وكذا
قوله تع يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته وهاتان الايتان استدل
بهما العلامة ره ايضا في النهاية ووجه الاستدلال ان الله تعالى اوجب بيان جميع ما انزل اليه لجميع من
عاصره ومن ياتي بعده عملا بمقتضى العموم والبيان اعم مما اشتمل على الواسطة وغيره فيثبت وجوب بيان
النبي ص لجميع الاحكام للغائبين عن ساحة الحضور ايضا فبيانه لهم اما ببيانه لجماعة من الحاضرين يحصل
التواتر باخبارهم لمن بعدهم واما ببيانه لجماعة لا يحصل التواتر باخبارهم اما الاول فاللازم له احد المحاذير
القول بتقصير النبي ص في تبليغ الاحكام على الوجه الذي يلزمه تبليغها عليه والقول بتقصير السامعين
بان بين النبي ص الاحكام لجماعة منهم يحصل بهم التواتر لو نقلوها الى الغائبين لكنهم قصروا في النقل
وتبليغ ما وصل اليهم من النبي ص والقول بكون الاخبار المدونة في الكتب المعتبرة من قبيل الاكاذيب بمعنى
ان النبي ص وان لم يقصر في تبليغ الاحكام الا ان عدم تواتر اكثر الاخبار المتكفلة لبيان الاحكام الشرعية
بالضرورة وهذه المحاذير مما لا مساغ للالتزام بشيء منها اما الاول فلكونه بديهي البطلان واما
الثاني فلاستلزامه اتهام السلف واما الثالث فلبعده بل قد ادعى بعضهم العلم بصدور الاخبار المدونة
في الكتب الاربعة وعلى هذا فيتعين الثاني وهو القول بكفاية اخبار الاحاد في بيان النبي ص فيثبت المطلب
ويضعف هذا الاستدلال اما الاول فانا لا نلتزم بلزوم التواتر في بيان النبي ص واستلزامه تهمة

تهمة السلف غير مضر اذ لا يلزم منها كفر ولا فسق بالنسبة الى جميعهم فنقول ان النبي ص قد بين الاحكام
لجماعة لو نقلوا لحصل التواتر باخبارهم لكن قصر بعضهم في الاخبار والتبليغ فلم يحصل التواتر مع انه يمكن
نسيان بعض السامعين ومنعه بعض الناس عن السماع فلا يلزم من انتفاء التواتر اتهام جميعهم وكونهم مقصرين
الثاني ان صدق بيان النبي ص على اخبار الوسائط غير واضح اذ لا يصدق ان الاخبار الموجودة في التهذيب
والاستبصار مثلا بيان النبي ص بواسطة رواية الشيخ ره اياها والحاصل ان البيان لا يظهر منه الا البيان من دون
واسطة فلا يصدق على ما اشتمل على الواسطة وزاد سيدنا الاستاد سلمه الله تع وجها ثالثا وهو انه انما
يتم الاستدلال لو قلنا بعموم الخطاب في اخبار النبي ص للموجودين والمعدومين وليس كذلك بل التحقيق هو اختصاص
الخطاب بالحاضرين في مجلسه او الموجودين في زمانه وان التكليف يسري الى المعدومين بدلالة الاشتراك
في التكليف هذا ولكن لا يخفى عليك انه فاسد بعد جعل البيان عبارة عما هو اعم مما اشتمل على الواسطة
ومن ضرورات البيان بواسطة لا يقتضي الا توجه خطاب بالواسطة الى غير من يدرك شفاها حضور مجلس
الاصلي الى الاول فافهم ومنها قوله تع في سورة البقرة وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الاية
وسط كل شيء عدله وخياره وجه الدلالة ان الله تع جعل امة النبي ص عدولا وخيارا وعلله بان يكونوا
شهداء على الناس ولا ريب ان الاخبار عن النبي ص والائمة ع شهادة واذا اعتبرت شهادة الامة عليهم بحكم
الاية وجب قبولها ايضا والاظهر وجود الشبهات كعدمها ووجه ان الاستدلال بالاية لا يخلو اما ان يكون
بالنظر الى ظاهرها او بالنظر الى ما ورد في تاويلها اما على الاول فيتجه عليه اولا ان ظاهرها الاخبار
عن كون الامة عدولا وخيارا وعن اعتبار شهادتهم والتحقيق في الخارج خلافه اذ لا ريب في فسق اكثر
الامة فلا يمكن ابقاؤها على ظاهرها فلا بد من حملها على معنى اخر وهو كونهم شهداء في الاخرة كما ورد
في بعض الاخبار والمعتبر من عدالة الشاهد عدالته في حال الاداء لا التحمل فلا يضر الفسق الدنيوي في
اعتبار الشهادة في الاخرة وثانيا ان المراد بالامة ان كان هو المجموع من حيث هو مجموع كما هو ظاهر جماعة
من العلماء حيث يستدلون بذلك في حجية الاجماع ايضا ففيه ان النظر يجري في المقام اذ لا ريب في ان
ايضا اخبار جميع الامة عن حكم يورث العلم به وان كان هو البعض ففيه ان الكثر منهم لا يكونون كذلك ضرورة

في جعلها كما هو المرجع او كل فرد فيها خارجا عن ظاهرها وصرفها الى خلافه يحتمل ان يكون المراد
بها جماعة معينة يحصل العلم بشهادتهم وان كان خلاف ذلك يحتاج الى دليل آخر مع ان الظاهر من الشهادة
هو معناها الاصطلاحي عن الاخبار عن الموضوعات الصرفة كما تقدمت الاشارة اليه فلا تشمل
الاخبار عن الاحكام واما على الثاني فهذا عن الاستدلال اظهر لانه ورد في تأويلها ان المراد بالآية هم
الائمة عليهم السلام ومنها قوله تعالى في سورة البراءة ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير
لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين مدح الله تعالى نبيه بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بتصديقه الله تعالى ومعلوم
ان تصديق النبي صلى الله عليه وآله ليس الا بحقيقة فكذلك تصديق المؤمنين ايضا بحكم المقارنة واذا ثبت حسن تصديقهم ثبت
وجوبه لان كل من قال بحسنه قال بوجوبه وفيه انا نقول انه ليس المراد ذلك تصديقه بتصديق جميع المؤمنين
ان اخبروه كما يشهد به مورد الآية فالمراد بالمؤمنين هو الجنس ويحصل في الخارج بحصول الواحد والاثنين
والثلاثة ولا يبعد منه ذلك عند دلالة او المراد هو العموم الافرادي يعني انه يصدق كل مؤمن اذا وجد
فيه موضوع التصديق وهو الاخبار ويوضح تقريب الاستدلال ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابراهيم
بن هاشم انه كان لاسمعيل بن ابي عبد الله عليه السلام دنانير فاراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن فقال اسمعيل
يا ابه ان فلانا يريد الخروج الى اليمن وعندي كذا وكذا دينارا افترى ان ادفعها اليه يبتاع لي بها
بضاعة من اليمن فقال له ابو عبد الله عليه السلام يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر فقال اسمعيل هكذا يقول الناس
فقال يا بني لا تفعل فعصى اسمعيل اباه ودفع اليه دنانيره فاستهلكها ولم يأته بشيء منها فخرج اسمعيل
وقضي ان ابا عبد الله عليه السلام حج وحج اسمعيل تلك السنة فجعل يطوف بالبيت ويقول اللهم اجرني واخلف
علي فلحقه ابو عبد الله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه وقال له يا بني فلا والله ما لك على الله هذا ولا لك
ان يأجرك ولا يخلف عليك وقد بلغك انه يشرب الخمر فائتمنته فقال اسمعيل يا ابه اني لم اره يشرب
الخمر انما سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول في كتابه يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين
يقول يصدق ويصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم وتوجيه في ذلك ان اسمعيل
لم يخبر جميع الناس بكون الرجل شارب الخمر ولا جماعة يحصل من قولهم العلم بالخمرية بدليل انه قال

قال سمعت الناس يقولون في مقام الاعتذار عن ائتمانه هذا والعجب من صاحب الوسائل انه
كتب على هذا الحديث ان فيه حجية تواتر الاخبار المحفوفة بالقرائن انتهى وقد اورد عليها ايضا
نزلت في النميمة وليست حجة في مورده فضرورة ان الاخبار عن الاحكام من طرق الائمة دونها ليس بحجة في
حقهم واعترضه سيدنا الاستاد سلمه الله تعالى بانا نمنع بالنسبة الى الاخبار عن الاحكام والموضوعات
الصرفة واذا ثبت حجية اخبار الاحاد في الموضوعات بالنسبة الى النبي امكن تعديه الى سائر
المكلفين بحكم الاجماع على اشتراكهم معه في التكليف وبعد ثبوت حجية اخبار الاحاد في الموضوعات
بالنسبة اليهم يمكن اثبات حجيتها في الاحكام ايضا بعدم القول بالفصل لان كل من قال بحجيتها في الموضوعات
قال بها في الاحكام ايضا وكذا بالاولوية لانفتاح باب العلم الى الموضوعات غالبا فاذا ثبت حجيتها
فيها ثبت في الاحكام بطريق اولى وتوهم كون حجية اخبار الاحاد في الموضوعات من خواص النبي مدفوع
بان خواصه محصورة وليس منها وقد عرفت في ذيل الايراد السادس مما اورد على اية النبأ ما يدفع
هذا الاعتراض فراجع ولكن مع ذلك نقول التحقيق في الجواب عن الاستدلال ان يقال ان المقصود
بالآية اثبات حجية الاخبار بمعنى قبولها تعبدا وان لم يحصل الظن بصدق المخبر ايضا وظاهر الآية بان
من هذا المعنى ان المراد من الاذن سريع التصديق بكل ما يسمعه من الناس فلذا شبهه بالاذن مبالغة فكانه
آلة الاستماع كما يشبه الجاسوس بالعين مبالغة والحاصل ان ظاهر الآية يعطي ان تصديق النبي
اخبار الناس انما هو من جهة اعتقاده وان كان تأنيبه بالمؤمنين لا من حيث التعبد كيف ولو كانت
الآية مفيدة للتصديق تعبدا كان اللازم على العلماء الاستدلال بها على حمل فعل المسلم على الصحة لكونها
من اوضح الادلة الدالة عليه على ذلك التقدير مع عدم استنادهم اليها في اثبات قضية حمل فعل المسلم على الصحة
يكشف عن كون المراد بها ما ذكرنا لا التصديق تعبدا وترتيب جميع آثار المخبر به عليه كما هو المقصود في
اثبات حجية اخبار الاحاد ومع التنزل عن ذلك وتسليم ان الظاهر من الآية هو تنزيل اخبار المؤمنين منزلة
الواقع وترتيب جميع الآثار الشرعية عليها نقول بعد قيام القرائن على كون المراد بها خلاف ما هو الظاهر منها
يجب صرفها عن الظاهر الى ما دلت عليه القرينة من القرائن عموم لفظ المؤمنين المراد به الجنس او العموم الافرادي

ظاهر الآية بمقتضى تصديق كل واحد من افراد المؤمنين ولو كان من قبيل الفساق وكذا المنافقين كما يشهد به
بمورد الآية ايضا فكيف يجوز للنبي ص تصديق اخبارهم تعبدا من دون حصول العلم والوثوق بها مع ان
آية النبأ صريحة في وجوب التثبت والتوقف عن خبر الفاسق وتوهم كون العموم مخصصا بالفساق والمنافقين
يدفعه ورود الآية في مقام الامتنان على المؤمنين بتصديق النبي ص اخبارهم وبكونه خيرا لهم وهو
يأبى عن التخصيص مع ان تخصيصه يوجب تخصيص الاكثر المستهجن عند اهل العرف لان الفساق و
والمنافقين اكثر من العدول فاخراجهم عن تحت الآية يوجب ذلك مع ان العدول ايضا ليس اخبارهم عن الاحكام
حجة في حق النبي ص قطعا وكذا اخبارهم عن اكثر الموضوعات الصرفة فانه من قبيل الشهادة وشهادة احد لو
ثبت حجيته بالاجماع وحجيتها في الجملة ولو بانضمام شهادة الآخر اليه لا يوجب تصديقهما فان المراد من
تصديقهما ترتيب آثارها الشرعية عليهما ولا شك في انه لا يمكن ترتيب آثار الشهادة المعتبرة على شهادة
الواحد فلم يبق تحت العموم الا اقل قليل من افراده مثل اخبار ذي اليد بطهارة ما في يده او نجاسته
ونحو ذلك ومنها ما عن العياشي في سبب نزول الآية من انه نم منافق على النبي ص فاخبره الله تعالى فاحضر
النبي ص وسأله فحلف انه لم يكن شيء مما نم عليه فقبل منه النبي ص فاخذ الرجل بعد ذلك يطعن على
النبي ص ويقول انه يقبل كلما يسمع اخبره الله تعالى اني انم عليه وانقل اخباره فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل
فرده الله عليه بقوله لنبيه قل اذن خير لكم الحديث ووجه صيرورته قرينة على صرف الآية عن ظاهرها الذي
هو قبول الخبر تعبدا وترتيب جميع آثار الواقع عليه ان تصديقه ص للمنافق بعد ما اخبره الله تعالى بسوء فعله
لا يمكن ان يكون بترتيب جميع آثار الصدق عليه مع انكشاف خلافه عنده ص من قبل الله تعالى
ومنها ما عن تفسير علي بن ابراهيم من انه كان يصدق المؤمنين لانه ص كان رؤوفا رحيما بالمؤمنين
فان تعليله تصديق النبي بكونه ص رؤوفا رحيما على كافة المؤمنين يوجب ابقاء المؤمنين على عمومه لتحقق
الوصف الذي هو مناط التعليل في جميعهم فيجب تصديق اخبار جميع المؤمنين اذ تقديم خبر بعضهم على
خبر الآخر ينافي كونه ص رؤوفا رحيما بكافة المؤمنين فاذا اخبر بعضهم بشيء وآخر بانكاره فتقديم
خبر احدهما على خبر الآخر في ترتيب جميع آثار الصدق عليه من الحد وامثاله ينافي كونه رؤوفا بالجميع

بالجميع مع انه لا بد من تكذيب احدهما وتصديق الآخر فلا يكون المراد بالتصديق في الآية ترتيب جميع
آثار الصدق بل التصديق الصوري الذي يلائم الرحمة والرأفة على الجميع ويصح اسناده الى اخبارهم جميعا ثم
انه لا ريب في ان ضمير الجمع في قوله تعالى لكم خطاب للذين في زمن النبي ص مع انه لا يمكن تصديقهم بمعنى ترتيب
الآثار على قولهم حتى يكون اللازم انفاذ الخبر واجراء الحد او القتل او الارتداد او غيرها مما يترتب على خبرهم لاجماع
ومنها العدول عن الباء الى اللام في قوله تعالى يؤمن للمؤمنين فان فيه اشارة الى ان تصديقه للمؤمنين
انما هو لنفعهم وليس بتصديق حقيقي على حد التصديق بالله وهذا من اقوى الشواهد على تغاير معنى التصديقين
للمؤمنين ومنها قوله ع يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة
انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم فان تكذيب الخمسين مع كونهم مؤمنين بناء على ظاهر الآية
حيث دل على تصديقه ص كافة المؤمنين كما ترى انه ظاهر من تعارض الآية والخبر ولا مجال لمعارضة لها
لان المفروض ان حجية الخبر لم يثبت بعد فكيف يعارض الحجة لانا نقول ان ذكر الخبر انما هو من باب التأييد
والتقريب الى الفهم وليس هو دليلا عليه مستقلا والحاصل انه يحصل من انضمام بعض القرائن المذكورة ببعضها
العلم او الوثوق بكون المراد من قبيل التصديق في الآية ما هو في الحكم منه على ترتيب خبرهم منزلة الواقع وترتيب
آثاره عليه فاللازم حمل الآية على مدح نفسه ص بالوصف الذي اتصف به النبي ص وهو كونه اذنا
بمعنى كونه سريع التصديق والاعتقاد بحسن ظنه بالمؤمنين لا التصديق التعبدي وترتيب آثار الواقع
على الخبر فمدحه الله تعالى بحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامه لهم وانه اذا اخبر المؤمنون يصدقهم ويعتقد
بخبرهم غالبا بحسن ظنه بهم وهذه سجية حسنة انعم الله بها على من يشاء من خواص عباده ويقابلها سوء
الظن واما حمله على التصديق الصوري بان كان يصدقهم في الظاهر لا الحقيقة من دون ترتيب
اثر على الخبر والمعنى الاول هو الاولى وعلى التقديرين لا تدل الآية على حجية الاخبار اما على الاول
فلان تصديق النبي ص للاخبار انما هو من جهة اعتقاده بها دون التعبد بها كما هو المقصود
في المقام واما على الثاني فلانه لا دلالة فيه على التصديق الحقيقي الذي هو المطلوب فيما نحن فيه
بقي الكلام في تأييد تقريب الاستدلال بما رواه الكليني في الكافي فنقول يتجه عليه اولا انه

لا دليل على كون المراد من التصديق في الخبر هو التصديق الحقيقي بل لا يمكن حمله عليه لان تصديق
اخبار المؤمنين هو ترتيب اثارها الشرعية عليها ومن جملة الاثار لزوم الحد على ذلك
الرجل القرشي من جهة شرب الخمر ولو عمل عليه باخبار الاحاد وهو مخالف للاجماع فلا بد من حمل
الخبر على التصديق في الجملة بمعنى انه يلزمه الكف عن ترتيب اثار الامانة على المشهور بشربه للخمر
مثلا لا ترتيب جميع اثار شرب الخمر كالحكم بفسقه واجراء الحد عليه او من الالتزام بسقوط الخبر عن
الحجية ان ابتني على ظاهر لعدم كونه حجة في مورده بالاجماع وثانيا ان كون التصديق في الخبر عبارة
عن التصديق الحقيقي بمعنى تنزيل الخبر منزلة الواقع وترتيب جميع اثاره عليه لا يوجب تعين كون
المراد منه في الاية ايضا ذلك والملازمة بينهما فكيف في استشهاده عم بالاية كون المراد من التصديق
فيهما بمعنى التصديق الصوري بمعنى عدم تكذيبه وردعه فيكون حاصل المراد من استشهاده عم انه
اذا لم يرد النبي صلعم اخبار المؤمنين ولم يكذبهم وصدقهم ثم عيب الصوت فانا المعتمد لا تسمعون فصدقهم
بترتيب جميع الاثار عليه ثم مع قيام الاتفاق من القوم على عدم جواز تخصيص المورد فلا تكون حجة
هذا تمام الكلام في الايات المستدل بها على حجية اخبار الاحاد وقد عرفت انها لا تنهض للدلالة على
المطلوب فالان غاية ما تدل عليه هذه الايات بعد ملاحظة انضمام بعضها الى بعض انما هو حجية خبر
العدل الواقعي والعدل الذي يحصل الوثوق بخبره بحيث يرد معه خوف الوقوع في الندم كما هو
مقتضى التعليل في الاية النبا ولا ريب في حجية مثل ذلك الخبر فانه مجمع على حجيته لكنه لا ينفع المستدل
لان غرضه اثبات حجية اخبار الاحاد بجميع اقسامها من صحيح زكي كل من رواته بعدلين وهو المسمى
عندهم بالصحيح الاعلائي او بعدل واحد وهو الصحيح المشهوري وحسن وموثق ولا ريب في عدم افادة هذه
الاقسام للوثوق غالبا وثانيا نقل السنة وهو طوائف من الاخبار واول من فتح باب التمسك بها في حجية
اخبار الاحاد هو الفاضل التوني وهو وان لم يات منها بما يفيد التمسك به الا ان ذلك صار سببا لتنبه
من بعده وتتبعهم في الاخبار والتمسك بما يفيد المطلوب واما من تقدمه فلم يتمسكوا في الاخبار في هذا الباب
اما لعدم تنبههم لهذا الطريق او لزعمهم انه مستلزم للدور من جهة اثبات حجية اخبار الاحاد

الاحاد بما هو من قبيلها والاخبار المتعلقة بالمقام كثيرة وقد اورد منها المجلسي ره في بحار الانوار
بابا وحيث لا مساغ لايرادها هنا باسرها فلا بد من الاشارة الى اصنافها منها الاخبار الواردة في علاج
التعارض وقد ذكرنا منها ما يقرب من عشرين حديثا منها مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة المذكورة
في عوالي اللئالي وليس موضع الاستدلال منهما ومن نظائرهما حكمهم عم فيهما بالاخذ بما وافق الكتاب من
الخبرين المتعارضين لامكان المناقشة في الاستدلال بان السائل حيث زعم ان الخبر حجة سئل عن حال المتعارضين
لكن جواب الامام عم ليس مبنيا على حجية الخبر بل انما حكم عم باعتبار الخبر الموافق للكتاب من جهة كونه حجة
وليس في الخبر دلالة على كون الكتاب مرجحا لاحد الخبرين فلعل حكمه عم بالاخذ بموافق الكتاب انما هو
من جهة كونه معاضدا ومرجحا لا للدلالة على حجية الكتاب بل ربما امكن ان يدعى ان حكمه عم بالاخذ بما وافق
الكتاب الذي هو بنفسه حجة مستقلة يدل على عدم حجية اخبار الاحاد وكذلك ليس موضع الاستدلال منهما
حكمهم عم فيهما بالاخذ بما خالف العامة لعدم دلالته على حجية خبر الواحد من حيث هو لصحة مجامعة ذلك
لقطعية الخبرين ايضا مع كون كلامنا في حجية الخبر من حيث هو وذلك لانه اذا فرض خبران متعارضان من
المعصوم عم لم يمتنع ترجيح احدهما على الاخر من جهة مخالفته للعامة ووجه الترجيح بلحاظ ضرورة امكان صدور
احد الخبرين تقية فان قطعية صدوره لا تمنع من طرحه من جهة كونه موافقا للعامة ومن هنا صح للاخباريين
الرجوع الى الترجيح بمخالفة العامة مع كونهم يزعمون ان الاخبار قطعية الصدور وليس شيء مما ذكر دليلا
على حجية خبر الواحد وانما الدليل عليها ما تضمنته الاخبار المذكورة من الترجيح بالمرجحات الاخر كالشهرة
وكون راوي احدهما اوثق او افقه فان امثال ذلك مما لا يلائم اعتبار الخبر من حيث كونه مقطوعا به
فيفيد اعتباره من حيث هو فحكمه عم بالاخذ بالاشهر من المتعارضين يعطي ان كلا منهما لولا التعارض حجة
فليس حالهما الا حال الامارتين كما حين ترجيح احدهما بكونه مشهورا او نحو ذلك فكل منهما لولا
التعارض اهل للحجية وكون احدهما مشهورا مرجح هنا ولكن لا يخفى ان هذه الاخبار وان افادت
حجية اخبار الاحاد الا انها لا يتأتى منها ازيد من اثبات حجيتها في الجملة اذ ليس فيها اطلاق يفيد
حجية كل خبر او اشارة الى تعيين بعض اصنافه مثل ان رواته عادل او موثق او غيرهما بل الصدد بيان

على مقتضاها من الاقتصار على ما هو متيقن فلابد من احراز الشرط من الخارج او الاخذ بكل ما يحتمل
كونه شرطا في قبول الخبر كما عرض لامامية في صلوة الجمعة الجماعة فان تقديم الهاشمي او الافقه او الاورع
كاشف عن صلاحيتهما للامامة الا انه لا يعلم من ذلك ان جهة صلاحيتهما للامامة ماذا فلابد من احرازها
من الخارج او اعتبار كل ما يحتمل كونه شرطا في الامامة ومنها اخبار التخيير كرواية سماعة عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر وكلاهما يرويه احدهما يامر والاخر ينهاه
كيف يصنع قال ع يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه قال الكليني ره وفي رواية اخرى بايهما
اخذت من باب التسليم وسعك وما رواه الطبرسي ره في الاحتجاج عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد
الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترده اليه وما رواه
ابن الجهم عن الرضا ع وفيه قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما الحق قال اذا لم
تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وظاهر الخبرين دلالتهما على اعتبار الخبر الموثق واضحة اذا اخذ الثقة في
المسؤول مع تقرير الامام ع يدل على كون المناط في القبول هو وثاقة الراوي في الخبر والا قد نص
المعصوم ع على كون الوثاقة هي المناط في العمل ومنها الاخبار الدالة على الرجوع الى اشخاص في كل جزء الى واحد
منهم على التعيين منهم زرارة روى محمد بن سنان عن المفضل عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت حديثا
فعليك بهذا الجالس واومى بيده الى زرارة ذكره الكشي في رجاله الكبير في ترجمته وروى ابن عمار قال
قلت لابي عبد الله ع ان زرارة قد روى عن ابي جعفر ع انه لا يرث مع الام والاب والابن والبنت
احد من الناس الا زوج او زوجة فقال ع اما ما رواه زرارة فلا يجوز ان ترده ومنهم محمد بن مسلم
الثقفي روى ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم
ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه قال فما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي
فانه قد سمع من ابي وكان عنده وجيها ذكره الميرزا في ترجمته ومنهم ابان بن تغلب قال سليم بن ابي حية كنت
عند ابي عبد الله ع في خدمته فلما اردت ان افارقه ودعته وقلت احب ان تزودني قال ائت ابان
بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك فاروه عني ذكره الميرزا في ترجمته ومنهم يونس بن عبد

الرحمن روى الحسن بن علي بن يقطين قال قلت لابي الحسن الرضا ع اني لا اكاد اصل اليك اسألك
عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني قال نعم
ومنهم ابو بصير ذكره الميرزا ره في ترجمته حدثنا عن شعيب العقرقوفي قال قلت لابي عبد الله ع ربما احتجنا ان
نسأل عن الشيء فمن نسأل قال عليك بالاسدي يعني ابا بصير ومنهم زكريا بن آدم قال الميرزا ره في ترجمته روى علي
بن المسيب الهمداني قال قلت للرضا ع شقتي بعيدة ولست اصل اليك في كل وقت فمن آخذ معالم ديني قال من
زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا ومنهم العمري وابنه قال محمد بن يعقوب الكليني ره اخبرني
ابو علي احمد بن اسحق عن ابي الحسن الهادي ع قال سألته عمن آخذ وقول من اقبل فقال العمري
ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون
واخبرني ابو علي انه سأل ابا محمد العسكري ع عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك
عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان ومنهم
بنو فضال روى الشيخ في كتاب الغيبة بسنده عن ابي جعفر الثاني ع في حق بني فضال خذوا ما رووا وذروا
ما رأوا وهذا الخبر يدل على اعتبار كل خبر ممن يوثق به وان لم يكن اماميا لان بني فضال فطحيون
وهو وان كان مخصوصا ببني فضال الا انه يتم الحكم في الباقي اما بعدم القول بالفصل كما قيل او
باتحاد المناط ويؤيد ذلك ما عن ابي عبد الله ع الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم الحسين بن روح قال سئل
الشيخ عن كتب ابن ابي العزاقر بعد ما ذم وخرجت فيه اللعنة فقيل له فكيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملاء فقال اقول
فيها ما قاله ابو محمد الحسن بن علي ع وقد سئل عن كتب بني فضال وبيوتنا منها ملاء فقال ع خذوا
ما رووا وذروا ما رأوا وذلك لان الشيخ المتقدم ذكره قد فهم من تلك الرواية ان مناط قبول الرواية
هو كون راويها ثقة ولذلك قال ما قال لانه اجل من ان يقول بقياس او يحكم بما لا يعلمه ويتكلم
بما لم يسمعه من مولاه كما نقل عنه ره التصريح به وهذا الخبر عمدة حجة استدلال الشيخ المذكور
داخل تحت الصنف الاول ومنها الاخبار الكثيرة الدالة على اعتبار رواية الرواة وكونهم من الثقات
الصادقين والشيعة فمن هذه الجملة الرواية التي ذكرناها في بني فضال اذ قد عرفت ان مناط

روى الكشي في ترجمته ظ بطريق صحيح
عن علي بن محمد القتيبي قال حدثنا
الفضل بن شاذان قال حدثني
عبد العزيز بن المهتدي وكان خير
قمي رايته وكان وكيل الرضا ع
وخاصته قال سألت الرضا ع
فقلت اني لا القاك في كل
وقت فممن آخذ معالم ديني
قال خذ من يونس بن عبد الرحمن
ح

قبول روايتهم انما هو وثاقتهم من دون اعتبار خصوص المورد ومن هذه الجملة ما رواه الصدوق
في اكمال الدين والشيخ في كتاب الغيبة والطبرسي في الاحتجاج والكشي في رجاله بسند صحيح عن اسحق قال
سألت محمد بن عثمان العمري ان يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد في التوقيع
بخط مولانا صاحب الزمان عجل الله فرجه وجعلنا فداه ومن معه اما ما سألت عنه ارشدك الله ووفقك
الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم
وتقريب الاستدلال ان يقال ان قوله عم فانهم حجتي عليكم في موضع التعليل فيفيد العموم فيستفاد منه وجوب
اتباع الرواة مطلقا سواء كان في الفتوى او القضاء او الرواية فوجوب الرجوع اليهم مطلقا يكشف عن ثبوت منصب
القضاء والافتاء ايضا فان معنى كونهم حجة على الناس هو ذلك ويؤكده ملاحظة قوله عم وانا حجة الله عليهم
فان المتبادر منه ان الرواة بمنزلتهم عم في كل امر يرجع اليهم فيه لكن يمكن المناقشة فيه بان ظاهر قوله
واما الحوادث الخ كون الرواة مرجعا في اخذ الاحكام والفتاوى عنهم وفي فصل الخصومات في مقام العمل
لا الرواية فان الرواية هي نقل اللفظ من حيث هو من دون نظر الى الحكم الذي تضمنه الخبر فالرواية
من حيث هي لا دخل لها بالحوادث الا بما تضمنه من الحكم والمفروض ان المعتبر فيها نقل الالفاظ من دون
ملاحظة جهة المعنى فالانصاف ان الظاهر من قوله عم فانهم حجتي هو ما ذكرنا ومن هذه الجملة ما رواه
في المحاسن عن الباقر عم والله حديث واحد تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس
حتى تغرب ومن هذه الجملة ما رواه في الجامع عن الباقر عم قال حديث واحد تاخذه من صادق خير
لك من الدنيا والاخرة والصادق في العرف واللغة من له ملكة الصدق قولا ومن لم يظهر منه خلافه الا
نادرا ومن هذه الجملة ما رواه الشيخ في العدة عن الصادق عم اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي
عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عم فانه يدل على وجوب قبول ما رووه اذا وجد ومن هذه الجملة ما
رواه الصدوق عن النبي ص ما قال النبي ص المؤمن وحده حجة ومن هذه الجملة مرفوعة الكناسي
عن الصادق عم في قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء من شيعتنا
ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم

فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوا اليهم فيعيه
اولئك ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون دل على جواز
العمل بالخبر وان نقله من يضيعه ولا يعمل به ومن هذه الجملة ما رواه في الاحتجاج وتفسير الامام عم في
تفسير قوله تعالى في اوائل سورة البقرة ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون وهو
طويل وموضع الحاجة منه قوله عم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه
مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وتقريب الاستدلال ان المراد بالتقليد هو معناه اللغوي
وهو اخذ القول من الغير من دون دليل وهو باطلاقه يشمل الفتوى والرواية ايضا وفي الرواية مواضع
تدل على كون المراد هو ما ذكرنا فراجع ومن هذه الجملة ما في تفسير الامام عم من ابائه انه قال اتدرون
من المتمسك به اي القرآن قال هو الذي اخذ القرآن وتاويله من اهل البيت عم او من وسائطنا السفراء
عنا الى شيعتنا ومن هذه الجملة ما رواه في البحار من قوله عم لا تاخذن معالم دينك من غير شيعتنا الحديث
ان هذا الخبر انما يدل على جواز الاخذ من الشيعة ان قلنا بحجية مفهوم اللقب والقول بذلك بمعزل عن
التحقيق الا ان نقول ان التحقيق وان كان يقتضي عدم حجية مفهوم اللقب الا ان كلمة غير مستثناة منه لكونها
بمنزلة الاستثناء ومنها الاخبار الدالة على فضيلة حفظ الاخبار وهي كثيرة ايضا بالغة حد التواتر كقوله صلع
من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله يوم القيامة فقيها عالما فان هذا الحديث بخصوصه وان لم
يكن دالا على حجية خبر الواحد ووجوب قبوله لصحة اصالة ذلك الى تحقق شرائط القبول مثل افادته القطع
او ليصير ذلك سببا لتحقق التواتر مثلا فمجرد المدح على حفظ الحديث للامة لا يستلزم وجوب قبولهم
مطلق الخبر الواحد ولكن كل واحد من امثال هذا الحديث لا يفيد سوى بنفسه وجوب قبول خبر
الواحد وحجيته الا انه بانضمام بعضها الى البعض يحصل القطع من مجموعها بحجية خبر الواحد هذا وتحصل
الكلام في هذا المقام ان مؤديات الاخبار المذكورة مختلفة فمنها ما يفيد الاعتبار بقبول مطلق الراوي
مثل قوله عم في التوقيع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا ومنها ما يفيد الاعتبار بقول
الامامي فقط مثل قوله عم لا تاخذن معالم دينك من غير شيعتنا ومنها ما يفيد الاعتبار بقول

تحرمهم مثل قوله ع حديث واحد تاخذه من صادق ومنها ما يفيد الاكتفاء برواية العامي عند عدم تيسر
الوصول الى ما روي من طريق الخاصة ومنها ما يفيد اعتبار رواية الثقة مثل تعليل الامر بالاخذ بقول
العمري بقوله ع فانه الثقة المأمون وقوله ع في زكريا بن ادم المأمون على الدين والدنيا
فليست الاخبار متفقة على اعتبار صنف خاص من اخبار الآحاد لكن بعد ملاحظة انضمام بعضها
الاخبار الى بعض وتقييد مطلقها بمقيدها يتحصل ان العمدة والمتيقن حجية ما رواه الامامي الضابط
العدل مع الوثوق الفعلي بصدوره وهذا هو الذي يقول به صاحب المعالم وصاحب المدارك من حجية
رواية العدل الواقعي فيلزم تعديل عدلين لكل واحد من الرواة لان ذلك من طرق تحصيل العدالة
الواقعية ان هذا القدر المتيقن المتحصل من الاخبار مرتبة اعلى مما ذهبا اليه لانهما لم يعتبرا الوثوق الفعلي
والاطمئنان بصدوره بل ربما امكن دعوى ان السيد ره لا ينكر حجية مثل هذا النوع من الخبر ولكن هذه
الاخبار لما عرفت من المتحصل منها لا تقدح في اثبات مقصد الجماعة من جعل خبر الواحد من قبيل الظنون
الخاصة لان ذلك القدر المتيقن ليس مذهب احد منهم لما قد عرفت ان مثل ذلك الخبر الموصوف لو اتفق
لم يعملوا به بل اقول ان احدا منهم لم يقتصروا على هذا القدر بل عندهم حجية ما زاد على ذلك من سائر
الاوصاف ولكن ما ذكروه ان الحكايات هو القدر المتيقن الا ان الظاهر ان المتحصل من مجموع الاخبار انما هو
حجية الرواية الموثوق بصدورها وان الايمان ليس بشرط وان كون الراوي بنفسه ثقة غير معتبر
اما الاول فلان بعض الاخبار وان دل على النهي عن اخذ معالم الدين من غير شيعتهم الا ان الظاهر
ذلك ناظر الى الفتوى ولو كان ناظرا الى الرواية ايضا قلنا ان النهي مختص بالاخذ من غير الشيعة من
حيث هو كذلك فلا ينافي جواز الاخذ منه عند حصول الوثوق بصدوره ويدل على ذلك مضافا الى الاخبار المتقدمة
لعدم اشتراط كون الراوي اماميا قائلا بامامة الاثني عشر ومنها ما دل على الرجوع الى ما رواه الثقات
عن علي ع عند عدم وجدان رواية من طريق الخاصة ومنها امره ع بالاخذ بما رواه بنو فضال ودروا
ما يحكى عن ابي القاسم حسين بن روح في خصوص كتب ابن ابي عزاقر ومنها ما ذكره المحقق الشيخ اسد الله
التستري ره في رسالة الاجماعية ان الصادق ع قال لبعض شيعته ما معناه ان لنا اوعية سود

اوعية سود نضع فيها علومنا مخافة الاندراس فخذوا ما صفى منها وذلك ان الاوعية المذكورة في
الحديث كناية عن المخالفين في امر الاثني عشر واما الثاني فلان اعتبار صفة الوثوق في الراوي ليس الا لاجل تحصيل
حصول الوثوق بالرواية فليس مناط الا صفة الوثوق فيها فاذا حصلت لم يكن يمنع بكون الراوي ثقة
او غير ثقة فالحاصل ان الظاهر ان الرواية الموثوق بصدورها حجة الثالث الاجماع وتقريره الاجماع

كان منا من القائلين بحجية اخبار الآحاد

المحصل دعواه مع وجود المخالف تصح بناء على طريقة القدماء مع كون خروج معلوم النسب غير قادح
في تحققه وبناء على كون مخالفة من خالف في ذلك لشبهة حصلت لهم كما نراه في الفقه من تسبب اليه الشبهة
غير قادح في تحقق الاجماع على طريقة القدماء او بناء على طريقة المتأخرين من الاستكشاف بقول جماعة عن
قول المعصوم ع وسيأتي هذا بطريقي تحصيل الاجماع بالنسبة الى ما يتصور على وجوه احدها تحصيله من الاجماعات
المنقولة المدعاة في كلمات العلماء فمنهم الشيخ ره حيث ادعى في عدته دعوى الاجماع في موارد منها
ما ذكره في ضمن عبارته التي نقلناها عنه سابقا حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر
الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او احد الائمة
وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه
الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن
نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة هذا كلامه ره ومنها
ما ذكره بعد الحكم بجواز العمل بخبر الواحد المخالفين عما رووه عن ائمتنا ع اذا لم يكن في روايات الاصحاب
ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق ع انه اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي
عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به من جهة ذلك ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن
غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا ع فيما لم ينكروه ولم يكن
عندهم خلافه ومنها ما ذكره في سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال
ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان
متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة

الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن
حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم
فيما لم يكن عندهم فيه خلافه هذا واما ما ذكره صاحب المعالم ره من انه لم يظهر من الشيخ ره موافقته
مخالفة السيد ره من جهة انهم يعملون بالاخبار المدونة ولعل عملهم انما هو من جهة احتفافها بالقرائن
المفيدة للقطع لقرب العهد لو سلم بزيادة لفظ المعصومية ففيه امور الاول عنوانه الذي
ذكره بقوله واما ما اخترته من المذهب الاخر ما عرفت فانه مناف لكون وجه عمله بها كونها قطعية
الثاني انه نسب الشيخ ره المخالفة في حجية خبر الواحد في طي كلامه الى الشيوخ ولو كان كلامه على الاخبار
القطعية لم يكن وجه لنسبة المخالفة في حجيتها اليهم اذ لم يصدر ذلك من احد منهم الثالث انه ره تعرض
للاستدلال على حجية اخبار الاحاد ولو كان مقصوده القطعية منها لم يكن وجه للتعرض للاستدلال
لان انكار القطعيات مما لا يصدر عن عاقل فكيف اذا كان عالما الرابع انه ره ذكر في طي الاستدلال له
انا وجدنا الامامية مختلفين في كثير من المسائل وقد تمسك كل منهم لما صار اليه بشيء من اخبار الاحاد ولم ينكر
عليه احد ولم يتبرأ منهم احد من علمائنا المتقدمين والمتاخرين كما يتبرؤون من العامل بالقياس ولو كان العمل
باخبار الاحاد محظورا لوقع النكير مشددا للشروع في العمل بها ولا يخفى عليك ان كلامه ره لو كان على اخبار
الاحاد القطعية لم يكن لما حكيناه عنه وجه اذ لا مجال للانكار على العامل بخبر الواحد المحفوف بالقرائن
القطعية والتبري منه الخامس انه ره ذكر ان علماء الشيعة اختلفوا في اخبار الاحاد فاخذوا ببعضها وتركوا
الاخر ولو كان كلامه على المحفوف بالقرائن القطعية لم يكن وجه لكلامه هذا لان القطعيات لا يجري
فيها التمييز ولا يليق بها وما ذكره من عمل الشيخ ره بالاخبار المدونة لا ينافي كون وجه عمله هو حجية اخبار الاحاد
بالعنوان الذي اعتبره والعجب من المحدث البصير الاسترابادي حيث استحسن ما ذكره صاحب المعالم
ره فظهر بما ذكرنا سقوطه ايضا ومنهم العلامة ره فقد صدر منه دعوى الاجماع في مواضع من
النهاية منها ما حكاه عنه في المعالم من قوله ره اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول
الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي ره وغيره

وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم ومنها
ما ذكره في بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد في دعوى الاجماع على جوازه ومع كون الخبر حجة في مقابلة
الكتاب يكون حجة في غير هذه الصورة اولى بالاذعان ومنها ما ذكره من دعوى الاجماع على
ان الخبر المرسل في طريق ان رواه مسند بطريق اخر كان حجة ومنها دعواه الاجماع على قبول مرسلات
ابن ابي عمير ومنهم السيد الجليل رضي الدين علي بن طاوس حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه
على السيد ره ولا يكاد تقضي كيف اشتبه عليه ان الشيعة لا تعمل باخبار الاحاد في الامور الشرعية تعجبي
ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى ره وعلماء
الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي ره في كتاب
العدة وغيره ومن المشغولين بتصفح اخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين انتهى وفيه دلالة على ان غير
الشيخ ره من العلماء ايضا ادعى الاجماع على عمل الشيعة باخبار الاحاد ومنهم ابن ادريس ره في رسالة خلاصة
الاستدلال التي صنفها في مسألة فورية القضاء في مقام دعوى الاجماع على المضايقة وانها مما اطبقت
عليه الامامية الا نفر يسير من الخراسانيين قال في تقريب الاجماع ان ابني بابويه والاشعريين كسعد
بن عبد الله وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم ومحمد بن الحسن بن
الوليد عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق بروايته انتهى قال
شيخنا المحقق دام مجده في رسالته بعد ذكر العبارة فقد استدل على مذهب الامامية بذكرهم اخبار
المضايقة وذهابهم الى العمل برواية الثقة فاستنتج ره من هاتين المقدمتين ذهابهم الى المضايقة
ثم قال دام مجده وليت شعري اذا علم ابن ادريس ان مذهب هؤلاء الذين هم اصحاب الائمة ع وحملة
العلم بقول الامام ع من ثقاتهم وجوب العمل برواية الثقة وانه لا يحل ترك العمل بها فكيف تبع السيد
ره في مسألة خبر الواحد الا ان يدعي ان المراد بالثقة من يفيد قوله القطع وفيه ما لا يخفى او يكون
مراده ومراد السيد ره من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمئنان لا ما يوجب اليقين على ما ذكرنا سابقا
في الجمع بين كلام السيد والشيخ ره انتهى كلامه دام مجده ويقوى التوجيه الاخير بالنسبة الى خصوص كلام ابن

اذ ليس من جهة كون كلامه هذا قرينة على انه اراد بالعلم الذي اعتبره في الاخبار في غير مقام هو
الوثوق والاطمينان ومنهم العلامة المجلسي ره فانه بعد ان لم يرجح شيئا من الاجماعات المدعاة في كلام ورد
الذي جرى كلامه عليه اورد على نفسه بانه ليس حال الاجماعات المتعارضة الا كحال الاخبار فالاولى ان
يرجع فيها اليه واجاب بان اخبار الآحاد مما قام الاجماع على اعتباره فلابد من علاج تعارضها بخلاف
الاجماعات المدعاة لعدم علمنا بدليل على اعتبارها ولا باعتقادها ولا بمقصود مدعيها منها الا انا لا ندري
ان المدعي يريد الاجماع على طريقة المتقدمين او على طريقة الشيخ ره او المتأخرين هذا معنى كلامه ومنهم صاحب
المعالم ره حيث جعل الدليل الثالث على حجية اخبار الآحاد اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة
او قاربوا اعصارهم على قبول اخبار الآحاد ومنهم صاحب الوافية ومنهم الكشي ره حيث ادعى اجماع العصابة
على تصحيح ما يصح عن جماعة فان من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا والبناء على حكم
الصحة عليه بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره اذ الاجماع وقع على التصحيح لا على الصحة مع ان الصحة
عند المتقدمين على ما صرح به غير واحد عبارة عن الوثوق والركون لا القطع واليقين ومنهم النجاشي حيث
ادعى ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند الاصحاب قال شيخنا المحقق دام مجده وهذه العبارة تدل على
عمل الاصحاب بمراسيل ابن ابي عمير لا من اجل القطع بالصدور بل لعلمهم بانه لا يروي ولا يرسل الا عن
ثقة فلولا قبولهم لما يسنده الثقة الى الائمة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن ابي عمير الذي لا يروي الا عن الثقة
قال دام مجده والاتفاق المذكور قد ادعاه الشهيد ره في الذكرى ومنهم الشهيد في الذكرى والمفيد الثاني
ولد شيخنا الطوسي ره حيث ادعيا ان الاصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه عند اعواز النصوص
لتنزيلهم فتاويه منزلة رواياته ولولا عمل الاصحاب بروايات غير العلماء لم يكن وجه للعمل بتلك الفتاوى
عند عدم رواياته ومنهم المحقق في المعتبر في مسألة خبر الواحد حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد
حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا الى ما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي
القالة علي وقوله ص ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعضهم عن هذا الافراط فقال كل سليم
السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب

اذ ما من مصنف الا وهو يعمل بالخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط آخرون في طريق رد
الخبر حتى احالوا استعماله عقلا واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشارع لم يأذن في العمل به وكل هذه
الاقوال منحرفة عن السنن والتوسط اقرب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه
الاصحاب او شذ يجب اطراحه انتهى وهو كما ترى ينادي بان علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون
بخبر العدل وليس المراد عملهم بخبر المجروح والعدل اذا افاد العلم بصدقه لان كلامه في الخبر الغير العلمي وهو
الذي احال قوم استعماله عقلا ومنعه آخرون شرعا ومنهم شيخنا البهائي ره في مشرق الشمسين فقد ذكر ان
الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس اليه وذكر مما يوجب الوثوق امورا لا تفيد الا الظن
ومعلوم ان الصحيح عندهم هو المعمول به وليس مثل الصحيح عند المتأخرين في انه قد لا يعمل به لاعراض الاصحاب
عنه او لخلل آخر فالمراد ان المقبول عندهم ما تركن اليه النفس وتثق به هذه هي الاجماعات المدعاة التي يستفيد
منها تحقق الاجماع على حجية خبر الواحد ومما يؤيد ذلك تحقق الشهرة العظيمة من زمن الشيخ ره الى زمان المولى
البهبهاني ره على حجية اخبار الآحاد خصوصا وكذلك تدوين علم الرجال والبحث عن حال الرواة طبقة بعد طبقة
فيحصل لنا من جميع ذلك الاستكشاف عن رضا المعصوم بالعمل بخبر الواحد هذا ولكن يرد على هذا الوجه ان المتيقن من
الاجماع انه لا يثبت منه الا جواز العمل بخبر الواحد في الجملة ولا يفيد ان ما يجوز العمل به هو مطلق الخبر الواحد او صنف
خاص منه لاختلاف العلماء القائلين باعتباره على وجه الخصوص في تعيين اصنافه فمنهم من لا يعتبر الكتابة
مطلقا وان صح سندها ومنهم من لا يعتبر المراسيل حتى مراسيل ابن ابي عمير ومنهم من لا يعتبر الموثق ومنهم من لا يعتبر
الحسن ايضا ومنهم من يعتبر الضعيف المنجبر بالشهرة ومنهم من لا يعتبره ومنهم من لا يقتصر على مطلق الصحيح بل يعتبر
كون كل من رواته معدلا بعدلين كما هو مذهب المحقق ره الاردبيلي وصاحبي المعالم والمدارك ره ومنهم
لا يعتبر الا ما عمل به الاصحاب وقبله كالمحقق ره وهكذا ومع وجود هذا الاختلاف لا يحصل من الاجماع
الا ان ما هو مجمع جميع القيود وهو القدر المتيقن الذي يشترك في اعتباره جميع ارباب الاقوال
حجة وذلك مما لا يفيد في شيء يسير من المسائل الفقهية فكيف في اكثرها او كلها انا نعلم ان جميع العلماء
حتى السيد ره مطبقون على جواز العمل باخبار الآحاد في حال انسداد باب العلم ومنهم من يعتمد موافقة

السيد رضي الله عنه كلامه الذي حكاه عنه في تتمة السادس في ذيل الدليل الرابع
من ادلة حجية اخبار الآحاد ولا ريب ان باب العلم بالاحكام الشرعية منسد
في زماننا هذا فيجب العمل باخبار الآحاد اجماعا والفرق بين هذا التقرير
من الاجماع والتقرير السابق هو كون هذا اعني المورد اخص لاختصاصه بصورة
انسداد باب العلم دون الاول فانه اعم من هذه الجهة وكونه بحسب القائل
اعم لانه يوافق هذا من كان لا يوافق على التقرير السابق وهو السيد قده وكونه كيف
كان فالاجماع متحقق في جواز العمل باخبار الآحاد في صورة انسداد باب العلم فان
قلت ان ما ذكرت من ترتب حجية اخبار الآحاد على انسداد باب العلم بناء على طريقة
القائلين باعتبار الظنون الخاصة الذي من شأنهم اثبات حجية اخبار الآحاد بالخصوص
والمقصود هو الجريان على طريقتهم وذلك لانهم يجعلون خبر الواحد حجة في عرض العلم
وفي حال انفتاح باب العلم لا في طوله كما هو لازم اناطة حجية بانسداد باب العلم
قلت ليس معيار الفرق بين اعتبار الظن الخاص وبين اعتبار مطلق الظن الا اعتبار حجية لنا
خاصة مفيدة للظن على الاول دون الثاني فان المعتبر بناء عليه انما هو عنوان الظن
من تقييد بحصوله من شيء من الاسباب الخاصة فمناط اعتبار الظنون الخاصة انما هو
اعتبار الاسباب الخاصة وليس جعلها في عرض العلم معيارا لذلك ولا من لوازم ذلك
المذهب غاية ما في الباب انهم لما استدلوا في حجية اخبار الآحاد بالآيات وكان حكمها
اعم من صورتي الانفتاح والانسداد حكموا باعتبار الظن الخاص في صورة الانفتاح ولا يلزم
من ذلك كون اعتبار الظن الخاص مختصا بحال انفتاح باب العلم وكذلك ليس ذلك المذهب
منوطا بكون دليل اعتبار ما اعتبر في الظنون الخاصة هو غير دليل العقل كما ان القول
بمطلق الظن ليس منوطا بخصوص دليل العقل وهو دليل الانسداد فلو قال الشارع الظن
حجة كان ذلك اعتبار المطلق الظن ولو ثبت حجية الخبر بخصوصه من دليل العقل كان ظنا

قد تقدم ما في ذلك

خاصا فلو تمسك متمسك بدليل الانسداد وجعل نتيجته حجية الخبر بخصوصه كان ذلك
اثباتا للظن الخاص ولو تمسك به وجعل نتيجته حجية مطلق الظن كان ذلك اثباتا لمطلق الظن
الا ترى ان صاحب المعالم قده وجماعة من القائلين باعتبار الظنون الخاصة تمسكوا بدليل
الانسداد وليس تمسكهم به الا من جهة انهم جعلوا النتيجة بخصوصه فقط فقد علم من ذلك
اندفاع توهم الملازمة بين التمسك بدليل الانسداد والقول باعتبار مطلق الظن كما وقع
لصاحب الفصول حيث عد من القائلين باعتبار الظن مطلقا العلامة وصاحب المعالم والمحقق
الخوانساري وجمال الدين الخوانساري من جهة تمسكهم بدليل الانسداد وانت بعد ما عرفت
ما ذكرنا تعلم اندفاعه من جهة ان مجرد التمسك بدليل الانسداد لا يعطي ذلك الا ان
المتمسك به ان كان بحجية الخبر بخصوصه من حيث ان خصوص الخبر في العمل به في حال الانسداد
مستند عنده لم يكن المتمسك به من القائلين باعتبار مطلق الظن فان قلت لعل السيد رض
على تقدير انسداد باب العلم يقول باعتبار مطلق الظن لا بحجية خبر الواحد بخصوصه
فيكون من القائلين باعتبار مطلق الظن وبان اعتبار الخبر من ذلك الباب والقائل باعتبار
الخبر من باب الظن الخاص لا يفيد في اثبات اعتبار حجية الخبر من باب الظن الخاص كما هو
المقصود في هذا المقام فيكون الاجماع الحاصل من اتفاق الفريقين على حجية اخبار الآحاد
اجماعا تقييديا لا نفعا وان اتفقا على حجية الخبر لان وجه عمل القائل بالظنون الخاصة هو
قيام الدليل على حجية بخصوصه ووجه القائل بمطلق الظن هو تحصيل الظن منه وقياسه
به فكيف يعقل استنتاج مثل ذلك الاتفاق حجية الخبر على حجة حين ثلثه احدها ان يأتي
به لاثبات حجية الخبر بخصوصه فيعلم منه ذلك كما علم من صاحب المعالم واضرابه ثانيها ان
يأتي به لاثبات حجية الخبر لا من حيث الخصوص بل من حيث قياسه بافادته الظن فيعلم
منه ذلك وثالثها ان يأتي بدليل الانسداد فيحكم بحجية الخبر في حال انسداد باب العلم
ولكن لا نعلم ان خصوص العمل بالخبر في حال الانسداد مستند عنده او ان الخبر مساد

علي ذلك التقدير والاجماع الحاصل من اتفاق القائل باعتبار مطلق الظن وبان اعتبار الخبر من ذلك الباب والقائل باعتبار الخبر من باب الظن الخاص لا يفيد حجية

قلت من يأتي بدليل الانسداد اولا لاثبات حجية الخبر بالخصوص لا يتصور حاله على وجوه ثلثة

الظنون الخاصة نخ

حجة عنده من باب قيام وصف الظن به اما على الاول فلا اشكال في انه يحكم عليه
بانه من القائلين باعتبار مطلق الظن واما على الثاني فيحكم عليه ايضا بانه
من القائلين باعتبار الظنون الخاصة بمعنى انه يجري عليه حكمهم في مثل ما نحن
فيه من باب الاخذ بالقدر المتيقن نظرا الى ان الظن الحاصل من الخبر
حجة عنده قطعا وانما الشك في غيره من الظنون فلا يجوز التعدي الى
المشكوك وعلى هذا فلا يجري على السيد مطهر رضي الله عنه حيث شككنا في اعتباره
خصوص الخبر في حال الانسداد او مطلق الظن الا حكم القائل باعتبار
الظنون الخاصة فلا يكون الاجماع الحاصل من اتفاقه لجماعة تقييد با وان
كان في المفروض لا يحكم عليه مطلقا بانه من نذران بعض القائل باعتبار الظن الخاص
درهما يجوزان يعطيه له لعدم تحقق العنوان الذي جعل متعلق النذر
متعلق النذر هنا ويظهر اثر الفرق بين الوجه الاول والثاني في انه لا يجوز التعدي عن خبر
الواحد الى غيره بنا على الاول الا بعد عدم وفائه باتمام الفقه بخلافه على الثاني فيجوز العمل بالظن
من غيره مع تمامه باتمام الفقه وعدمه فقد تحقق من جميع ما ذكرنا ان جميع علمائنا المتفقون على حجية العمل
باخبار الاحاد في حال انسداد باب العلم حتى السيد فيكون اجماعيا ويكون الخبر الواحد من
الظنون الخاصة بالبيان الذي قد عرفت ولكن يرد عليه انه وان كان في نفسه صحيحا الا انه لا عبرة
لخصوص خبر الواحد مدخل وادعى الاجماع عليه في حال الانسداد لا يكون ذلك مفيدا في حجية مطلق
الخبر ولا صنف خاص منه لاختلاف القائلين باعتباره على وجه الخصوص على اقوال كالقول باعتبار
خبر الواحد الصحيح الاعلى في كل عين وكالقول باعتبار الصحيح المشهور معه ايضا وكالقول باضافة
الحسن اليهما وكالقول باضافة الموثق اليهما وكالقول باضافة الضعيف المنجبر بالشهرة الى غير ذلك
من الخلافات الواقعة في المرسلات والمكاتبات وغير ذلك مما تقدم من وجوه الاختلاف
فلا يحصل من الاجماع الا اعتبار القدر المشترك والمتفق عليه بين ارباب الاقوال وهو لا يفيد تنا

نظر العقل بين الامارات الظنية فالقول باعتبار بعضها دون غيره مع اتحاد المناط في الجميع مما لا يفضي اليه
ولو كانت الحقائق الثابتة بالضرورة مطلقة مع العلم بان جملة من شرائطها واجزائها يشتمل عليها
الاخبار فيحصل في احراز الشرائط والاجزاء لصنف خاص من الخبر حكم في المحتملات الاخر باصالة الاطلاق
او اصالة البراءة على القول بها فان قلت وجد ذلك يعلم ايضا بوجود المقيدات في صنف اخر غير
ما عملنا به فللقائل ان يقول انا نعلم ايضا بوجود المقيدات في غير الخبر من سائر الامارات ودعوى وجود
العلم في الاخبار ولو فرضنا منها صنفا يبلغ ما بين ثلث او اقل او اكثر وعدمه في غيرها من الامارات
ولو بعد انضمام بعضها الى الاخر مجازفة بينة وجهد لما على مدعيها فان استدل
على عدم الكفاية في الاكتفاء بالخبر الصحيح مثلا فللقائل ان يقول يمكن الاستناد اليه في الاكتفاء
بمطلق الخبر فلا بد من التعدية بحسب الدليل مع ان الدعوى خاصة بالخبر واما ثانيا فلان الدليل
المذكور يقتضي بلزوم الاتيان بجميع ما يحتمل كونه جزوا وكان مما يستفاد من الخبر سواء كان مما اجمع
فيه القيدان الماخوذان في الدعوى اولم يشتمل عليهما معا او احدهما ولم يحكم بلزوم تعيين المقيدات
المثبتة للاجزاء والشرائط بطريق ظني كما انه يقتضي بالاقتصار على الاخبار المظنونة في حكم الظن مع انه
لا يلازم القيدين المعتبرين في العنوان فيلزم اعتبار ... قيد الظن ايضا وهو ممن لا يقول به وبالجملة
فالمرجع في الدليل ان كان هو الدليل الرابع فهو والا فلا يعرف له وجها واما ثالثا فلان تحصيل
الدليل هو الاخذ بالاشتغال ومقتضاه لا يزيد عن العمل بالاخبار المثبتة للتكاليف دون
غيرها كما عرفت تفصيل القول فيه في الرد عن الوجه الاول في المقام واما الاستناد الى الاجماع المركب فيها
لا وجه له بعد العلم بانتفاء العلة المستتبعة الحكم في احد جزئي الاجماع ومنها ما افاده بعض
الافاضل محقق المتاخرين في تعليقاته على المعالم في ضمن كلام طويل فلنقتصر على بيان الملخص منه
وهو ان الضرورة الدينية قاضية بوجوب الرجوع في الكتاب في جميع الاعصار والسنة مضافا
الى الاخبار الواردة في هذا المضمار البالغة حد التواتر وحيث علمنا ظهرا بالخصوص فلا اشكال ولا
اشكال فيها لو قام قاطع على تعيينها واما فيما لو انسد باب العلم او ما قام مقامه اليهما فلا بد

من اعمال الظن في طريق تعيينهما كما هو الشأن في كل ما انسد فيه باب العلم على ما يقتضيه العقل القاطع
فيلزم لزوم العمل بالسنة المظنونة وهو المطلوب ويرد عليه اجمالا ان هذا الدليل مرجعه في الحقيقة
الى دليل الانسداد فلا ينهض باثبات حجية الاخبار كما هو المناط في المقام وتفصيلا ان المستدل ان اراد
من السنة قول المعصوم وفعله وتقريره كما يشعر اليه دعواه بقيام الضرورة عليه واقترانه بالكتاب و بقاء
التكليف بالعمل به فتوقف محله الا انه غير مختص بما زعمه من اخبار الاحاد حيث ان الشهرة والاجماع المنقول
ايضا من السنة المظنونة بهذا المعنى وغيرهما من الامارات التي تكشف عن السنة بالمعنى المذكور وتوضيح
ذلك ان الحاصل من المقدمات المذكورة وجوب الاخذ بما ظن كونه سنة بعد انسداد طريق العلم
اليها فلنا ان نقول ان الشهرة ايضا مما ظن كونه سنة على ما هو المفروض من السنة بل قد يمكن ان
يقال انها اقوى في استكشاف السنة عنها عن غيرها اذ ابتذال سند لوله واشتهار مفاده عند الاصحاب
شاهد تام يؤكد صدور قول او فعل او حصول تقرير منهم فيه وهكذا نقول في غيرها من الامارات الظنية
لا يقال غاية ما هناك لزوم الاخذ بالشهرة والاجماع وغيرهما من الامارات الكاشفة عن قول
المعصوم او فعله او تقريره واما غيرهما من الامارات التي هي في عرض قول المعصوم او فعله او تقريره مما
يستكشف بها عن المصلحة الكاشفة والحكم الو... قعي كالاولوية والاستقراء ونحوهما فلا دليل على
اعتبارها لانا نقول اولا ان تحقيق البحث فيها فان لها مقاما سيأتي اذ ذكره في الرد على المستدل في
في المقام جريان دليله في غير مدعاه بعد ما زعمه من الاختصاص ولو في مورد وثانيا ان الاولوية ايضا
كاشفة عن السنة اذ ليس الكلام فيما حجب الله علمه عن العباد وجعله من مخزون العلم عنده بل الكلام
في الامور العادية التي بينوا احكامها فالاولوية في واقعه كذائية تورث الظن بالواقع وهو يلازم ظن
صدور سنة منهم عليه كما لا يخفى وثالثا ان العمل بالسنة وجوبه ليس وجوبا نفسيا من جهة
اعتبارها من حيث هي هي لان الادلة التي دلت على وجوب العمل بالسنة لا تزيد مفادها على لزوم الاخذ
بها من جهة كشفها عن الواقع والاولوية لو لم نقل بالاولوية من جهة كشفها عن الواقع والاولوية
لو لم نقل بالاولوية من جهة كشفها عن الواقع فلا اقل من عدم اقصارها عن غيرها فلا بد من الكشف

الاشكال عليها ووروده على المستدل وهذا وان اراد المستدل من السنة المدعى على لزوم العمل
بها ضرورة الدين والاجماع بالخبر الحاكي عن قول المعصوم او فعله او تقريره فان اريد بالخبر القطعي
فسلم لكنه غير مفيد اذ هو على تقدير معلوميته مما لا ينبغي الكلام فيه وعلى تقدير مظنونيته والعلم بالاجمال
يرجع الدليل الى ما يوجبه الاول وان اريد الخبر الظني فالضرورة قضت بعدم ضرورة لزوم التكليف به وهو مما يدرك
العقل واول المدعى بالجملة فان الرابع الادلة فهو مما لا نعرف له وجها هذا تمام الكلام في المقام الاول
من وجوه الادلة التي يمكن الاستناد اليها في حجية اخبار الاحاد بالخصوص تقليدا وعقلا ومما يلزم ما اعتبار
الاخبار الموثوق بها ولكن ينبغي ان يعلم ان الوثوق امر اضافي لا ينضبط غالبا بل هو موكول الى نظر المجتهد فمن
يتجهل منه ويتضح له بامر الاخبار والرواة ان شيئا من الروايات المودعة في كتب اصحابنا كالكافي والتهذيب
والوافي والفقيه مثلا مما لا يوثق بها بل انما هو مجرد سواد على بياض كما انه قد يتوهم ان جل الاخبار
بل كلها اخبار موثوقة ولا اعتبار بما يتخيل ولا بما يتوهم بل لا بد من العامل بذل جهده في تشخيص ثمينها من غثها
وصحيحها من سقيمها ولنشرع في بيان الوجوه التي يتمسك بها جميعها على حجية الخبر وهي لعمومها تشملها وان
كانت تعم غير الخبر من الامارات الظنية الا ان بعضها قررناه من اعتبار الاخبار الموثوقة يمكن استرجاع
الدليل هنا الى الخبر بدعوى كفايته في الفقه حيث انه لا يحتاج معها الى ما دون غيره وكونه القدر
المتيقن ثم انا لا نفترق بين المسائل الاصولية والموارد الفقهية في العمل بالظن الموثوق به فلو ظننا ظنا
موثوقا به باعتبار امارة ظنية موثوق بها لنلزم من العمل بها كما لو حصل لنا الظن الذي يسكن اليه النفس
باعتبار الشهرة مثلا والاولوية الظنية مثلا لو حصل الوثوق في الحكم الفرعي من نفس الاولوية
التي لا ترجع الى دلالة اللفظ كما ترى في الحكم بحرمة امرأة ذات عدة على من دخل بها في ايام العدة
احتراما للفروج فانها اولى من امرأة ذات البعل والاولوية لا تكاد تنكر بل لا يبعد ان يستند اليها
القائل بالظن الخاص ايضا كالاولوية التي تكون في افعال الصلاة بالنسبة الى اركانها فانها مثلا لو قلنا
بكفاية الظن في احراز ركعات الصلاة عند الشك فيها نقول انها اولى في الكفاية عن احراز الركعات
وهي الافعال اولوية موثوقة بها كما هو ظاهر بخلاف ما لو لم تفد الوثوق كما زعم بعضهم اولوية ما

ما يجب فيه

المختلط بالدم في الحكم بكونه معفواً عنه عن نفس الدم مثلاً فتدبر المقام ﴿قانون﴾ في بيان الوجوه
التي تتم الحجية بها للادلة العقلية وهي اربعة الاول ما استند اليه جماعة من اصحابنا وجملة من الجماعة
وهو ان في مخالفة ما ظنه المجتهد مظنة ضرر وكل ما فيه مظنة الضرر يجب الاحتراز عنه فيجب الاحتراز
عن مخالفة ما ظنه المجتهد وهو المطلوب اما الصغرى فلان المخالفة لا تلازم اما خوف اصابة
العقاب اللازم للاصرار او المفسدة القائمة المقتضية للامر على ما هو قضية القواعد القطعية الطائفة
العدلية على سبيل منع الخلو بناء على ما زعمه الاشاعرة من انتفاء المفسدة الذاتية اذ اقل من مظنة العقاب
في صورة المخالفة على تقدير ولا ريب في ان العقاب والمفسدة ضرر فخوف اصابتهما خوف اصابة الضرر
مثلاً لو ظن المجتهد بوجوب واقعة من امارة فلا شك ان احتمال عدمه راجح بلا لزوم العقاب او الوقوع
في مفسدة كامنة فيهما وهو المراد بالصغرى ويمكن تقرير الصغرى بوجه يحصل خوف اصابة
الواقع تارة محمولاً ولو وقوع في مفسدة اخرى كما من العلامة في النهاية او ان فيما ذكرنا غنية عنه واما
الكبرى فضرورة العقل تقتضي بها بل هي من اجلى الضروريات بل عليها مدار رحلة من الاصول الدينية
ولولاه لانسد طريق اثبات النبوات وانفتح سبيل المفحمات بل يمكن القول بلزوم دفع الضرر الموهوم فكيف
بالمظنون وان من البديهي استقرار طريقة العقلاء في الاجتناب عن اناء يحتمل السم فيه لو لم يكن
معارضاً بما هو اقوى منه او مساو له ودعوى ان اثبات المجتهد استدلالاً التجنب عن الموهوم الى اصحاب
السوداء والجنون انما يسلم في صورة المعارضة دون غيرها واعترض على الدليل بوجوه ترجع
الى منع الصغرى بعضها والى الكبرى بعضها الاخر والى عدم ترتب النتيجة بعضها الثالث اما
الثاني فوجوه منها ما اورده الحاجبي اما لو قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين على ما رآه العدلية
فلان العقل انما يحكم باولوية دفع الضرر المظنون ولا يحكم بوجوبه وفيه اولاً انه لا فرق في الحكم
بين الضرر القطعي والظني فكما ان العقل يستقل بادراك وجوب دفع الاول فكذا في الثاني كيف
وهو من مبادي اصول المعرفة كوجوب معرفة الله تعالى ولولاه لزم افحام الانبياء على ما قرر ووجه في
الحجج في محله وهذا القول منه وامثاله الذين ختم الله على قلوبهم وعلى ابصارهم ليس بعجب بعد انكارهم

انكارهم اصل التحسين والتقبيح فنقول ما قيل من انه يعرف الفقه فقد صنف فيه وثانياً ان الادلة الشرعية
قاضية ايضاً بوجوب دفع الضرر فلا ينافي منه ايضاً انكار الكبرى كقوله تعالى افامن الذين مكروا السيئات
ان يخسف بهم الارض وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والتقريب في الكل
واضح بعد ما ترى من الامر بالتبين والحذر لخوف اصابة الفتنة والجهالة والندامة واما الكبرى على انها من
الضروريات البينة كما برهنة ثبتة اية الثاني ما وجدناه في كلام بعض الاجلة وهو ان العقل انما يستقل
فادراك وجوب دفع الضرر الدنيوي الذي له تعلق بالمعاش دون الاخروي الذي يرجع الى المعاد وهو
بظاهره غير سديد اذ لما فرضنا من الصغرى سواء كان متعلقاً بامر الدين والدنيا فانكار الكبرى مما لا ينبغي
لذي مسكة اللهم الا ان يوجه بارجاعه الى انكار الصغرى حيث ان الامور الاخروية مبنية على دليل
علمي فحيث لم يجد يحكم العقل بعدم التكليف ولو في مرحلة الظاهر فلا تكليف قطعاً ولو بلا حجة وادلة
البرائة فلا عقاب الثالث ما افاده المحقق في المعارج من النقض بالخبر الفاسق وغيرها مما قام القاطع والقياس ع
على عدم حجيته ويمكن النقض عنه اولاً بما قد يستفاد من تضاعيف كلمات الفاضل القمي من الالتزام به مع
انكار حصول الظن احرى وليس في محله كما يجيء وثانياً ان مخالفة الظن الحاصل من القياس وان كان نوع
خوف اصابة الفتنة الا انه لا قبح في العقل ان يحكم الشارع بالغاء ذلك نظراً الى احتمال وقوع العامل بالقياس
من جهة عمله به في محذور اشد مفسدة واقوى فساداً وتوضيحه انه لو ظن المجتهد بواسطة قياس الحرمة
بحكم فلا شك ان مقتضى لزوم التحرز عن الضرر المظنون كما هو مفاد الكبرى وجوب متابعة القياس
والعمل بمفاده بحيث ان العمل بالقياس في واقعة من الوقائع فيحتمل ان يكون فيها مفسدة اشد من
المفسدة التي تكون في الحكم المستنبط من القياس لاجلها فقد الغى الشارع العمل به مثلاً لو ظن بحرمة العصير العنبي
قياساً على الخمر فيحتمل في استعمال العصير بحكم الظن الحاصل من القياس مظنة ضرر فكذا في العمل بالقياس
والاجتناب عنه من حيث استناده الى القياس ويجوز للشارع في مقام الجعل طرح الاول والحكم بالثاني
الثاني متى ما كانت المفسدة الكامنة فيه اقوى وليس في ذلك من التخصيص في حكم العقل حتى يقال ان

ان حكم الشرع ليس موافقا لحكم العقل بل كل منهما يلازم الاخر بل هو تخصيص وتقييد لمورد حكم العقل وبالجملة
فنحو ما نحن بصدده لا يلزم بعدم لزوم دفع الضرر المظنون في مخالفة المسئلة الفرعية نظرا الى لزوم دفع
الضرر المظنون في المسئلة الاصولية لاحتمال ان يكون الضرر المحتمل فيها اقوى واما ما قد يجاب عن مسئله
بقيام الاجماع على خروجه فيما لا يصغى اليه بعد ما عرفت من ان الكلام في جعل الشارع كما لا يخفى فان قلت
ان بعد ما استكشفنا من نهي الشارع مفسدة كامنة في العمل بالقياس لاجلها منعنا العمل به وحاولنا انكار
العمل به لاحتمال ان يكون المفسدة فيها اقوى من المفسدة في الحكم المتخرج منه فلا يجوز العمل بكل امارة
حيث ان الشارع قد نهى عن العمل بها لعموم ما دل على حرمة العمل بمطلق ما وراء العلم فبعد ملاحظة
نهي الشارع عنها يحتمل ان يكون المفسدة الموجبة للنهي عن العمل بالظن ذاته على مصلحة المقتضية للعمل
به واشد من المفسدة المترتبة على ترك العمل به فلا يلتفت الى دفع الضرر الحاصل عن الترك دفعا للضرر
الحاصل من العمل لاحتمال كونه اقوى قلت فرق بين المقامين فان القياس حرمته حرمة ذاتية كما
يستفاد من الادلة الدالة على حرمته من ان العامل به وتكل عليه وان اصاب الواقع فهو مخطئ في
الواقع فيجري فيه الاحتمال المذكور بخلاف العمل بالظن فانه قد تقدم ان مرجع الادلة الدالة على
حرمته الى امرين احدهما لزوم التشريع وثانيهما لزوم طرح الاصول القطعية بلا دليل يرتفع به موضوعها
فان العامل به تارة يعمل على انه هو المرجع في عمله والمستند في فعله واخرى يعمل بعمله موافقا
لما ظهر له ومطابقا لادراكه من غير ان يستند اليه واخذه مبنا وعلى الاول يلزم التشريع وهو البدعة
المحرمة بالعقل والنقل وعلى الثاني فاما يكون ظنه موافقا للاصل من الاصول العملية او مخالفا لها او ولا مخالفا
موافقا فعلى الاول والثالث فالمرجع في الحقيقة اما الاصل او التخيير فلا عمل بالظن وعلى الثاني يلزم طرح
الاصل المخالف من غير دليل علمي يرتفع به موضوعه ولا يلزم شيء من المحذورين فيما لو استند الى الظن
بعد حكم العقل بواسطة لزوم دفع الضرر بوجوب الاستناد كما لا يخفى اذ العمل به ح عين الشرع فلا يلزم
التشريع ونفس العلم فلا يلزم طرح الاصل من غير علم ويمكن الجواب عنه بان العمل بالقياس من حيث استناد
العامل اليه من حيث هو قياس ومن غير نظر بوجه من الاحتياط عمل بالباطل واما بعد ملاحظة الاحتياط

الاحتياط دفعا للزوم الضرر فلا شك انه امر حسن عقلا بل وشرعا ايضا فان المدار في الحكم بالنسا
في ادلة السنن في المكروهات عليه كما ستعرف انشاء الله حيث ان المناط في العمل هو الاحتياط وهو ليس من
القياس في شيء بل القياس محصل لموضوع حكم العقل عليه فيه بالاحتياط ومحقق لعنوان يلتزم بلزوم
دفع الضرر فيه اما ترى ان العقل في صورة الشك والاحتمال انما يلتزم باتيان المحتملات كما في الشبهة
المحصورة مع انه ليس من العمل بالشك والاحتمال في شيء وعلى هذا الاشكال اعتماد القياس بالخبر الصحيح فيعد
اشكال العامل بالقياس وان كان بينه وبين ما نحن فيه فرق من جهة اخرى كما لا يخفى اللهم الا ان نمنعها
من طريقية المذهب وسبيل المشرب لعلماء الشارع الاحتياط نظرا الى غلبة مصلحة تركه على مصلحة فعله
ثم انك بعد ما عرفت ان مبنى القائل على الاحتياط فيما لا ينبغي الارتياب فيه بوجه ما وجهنا مثله على
الوجوه العقلية السابقة من ان غاية ما يستفاد منها لزوم الاحتياط في الاجزاء المشكوكة الثابتة بالامارات
الظنية واما الامارات التي مفادها نفي التكليف فلا دلالة فيها على لزوم الاتيان بها مع ان المدعى
عمومها فيحتاج فيهما ايضا ولا سبيل الى الاستناد بالاجماع كما مر سابقا لظهور المبني ووضوح عدمه في
احد طرقي الاجماع وعلى هذا الاشكال يقال يجب ان اتفاق هما دال على الواقع في المسئلة بنظره فوجب
في غير تلك الحالة لاستناد الى الاجماع واما الاول فلانه لا يخ اما ان يكون الضرر المظنون في مخالفة
ما ظنه المجتهد حكما هو العقاب اللازم لترك الواجب او فعل الحرام او المفسدة الموجبة للوجوب او
الحرمة عليها او رده المستدل وليس على التقديرين على ما ينبغي اما الاول فلانه لا ملازمة بين الظن
بالعقاب وبين ترك الحكم بالمظنون اذ ليس علة له ولا معلولا منه ولا مشتركين في علة ثالثة اما الاول
فظاهر وفي ظهوره غنية عن البينة عليه كالثالث واما الثاني فلانه لو كان ترك الحكم المظنون علة
للظن بالعقاب لكان الظن بترك الحكم بالمشكوك علة للشك في العقاب والملازمة كبطلان التالي ظاهر
لا يستقل العقل في الحكم بعدم العقاب عند الشك في الحكم فانه مما اتفقت فيه كلمة الاخبارية والاصولية
من الحكم بالبرائة كيف والقطع بترك الحكم في الواقع لا يوجب القطع بالعقاب كما اذا كان حين الترك غافلا
او جاهلا على ما تقتضيه قواعد العدلية فالعقاب انما يلزم التكليف وعلم الامتثال ومجرد ترك المكلف

بل المظنون بل المقطوع لا يورث عقابا ولا ظنا بالعقاب بلا اشكال حيث ان العقاب دائما انما يكون
وجوده مقطوعا او عدمه في صورة التكليف وعدمه فالنسبة بين العقاب وترك الحكم الواقعي تباين
جزئي قد يجتمعان في مورد واحد كما لو خالفه مع تنجز التكليف به وتعلق الحكم العلمي به وقد يتحقق العقاب
من دون تحقق الترك في صورة التجري على ما سبق وقد يتحقق الترك من دون عقاب كما لو ترك غافلا
او جاهلا وعدم العقاب في صورة الجهل ليس من جهة منافية الجهل بل لعدم وجود مقتضي العقاب وهو
العلم بالوجوب والعلم بتعلق التكليف على المكلف اذ لا تكليف الا بعد البيان ولا سبيل الى دعوى
ان ادلة وجوب دفع الضرر بيان عام ولو بلسان العقل فان الكلام في مثل الضرر وبالجملة فالذي
يؤمننا من الضرر في صورة الشك في الحكم مع ترك المشكوك يؤمننا منه عند ترك الحكم المظنون لاتحاد
سبيل الحكم فيهما قطعا فالعقاب انما يلازم مخالفة التكليف ثم لو قلنا بان الظن ايضا مناط تنجز التكليف
بالنسبة الى المكلف كالعلم فالظن بالمخالفة يلازم الظن بالعقاب او قلنا بان العقاب من توابع الادراك
فيختلف بحسب اختلاف مراتبه علما وظنا يتجه الملازمة المذكورة وبطلانه ظاهر فالمستدل ان اراد اثبات
اناطة التكليف بالظن ايضا فلا يخفى فساده اذ هو من الدور والمحال حيث انه قد احتاج في اثبات [illegible]
وهو اعتبار الظن الى اعتبار الظن واما الثاني فلانه لا ملازمة ايضا بين الظن بالحكم وبين الظن بالحكم
وبين الظن بالمفسدة عند المخالفة وان كانت المفسدة مقتضية للحكم لاحتمال الحبط والتكفير فلو
ظننا بحرمة العصير العنبي وخالفنا حكم الظن فيه فلا يلازم حصول الظن بالوقوع في المفسدة المقتضية
للحرمة لاحتمال سد ورفعها بما رافع لها كما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وذلك ظاهر
لكنه لا يخفى ما فيه فان المعلوم من طريقة العقلاء في جلب المنافع ودفع المضار سواء كان متعلقا بامور
معاشهم او امور معادهم احراز مقدماتها وعدم الاعتناء باحتمال حصول شيء رافع لها في ما حصل
لنا الظن بوجوب شيء او حرمته وقلنا بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد كما هو المفروض فيكفي في الحكم
بلزوم التحرز عن تلك المضار المترتبة على مخالفة الحكم المظنون ولا عبرة باحتمال حصول شيء يكفرها كما
يظهر من ملاحظة حال العقلاء في احترازهم عن اكل السم مع احتمال حصول ترياق يعالجه فان قلت

قلت مع ذلك كله لا يتم المستدل حيث ان الكلام في المقام ليس الا من جهة دفع العقاب في مخالفة
المظنون واما الوقوع في المضار التي لا يرجع الى العقاب فلا يبالي به بعد ما لم يكن مما يترتب عليه العقاب
وقد عرفت ان العقاب لا يترتب عند المخالفة بما لا مزيد عليه فان قلت قد يطابق حكم العقل حكم الشرع
في وجوب دفع الضرر الا ترى ان المريض لو ظن في مضرة غذا يحرم عليه الاكل فالعقاب انما يترتب
على مخالفة وجوب الدفع وان لم يترتب على حكم المظنون بخصوصه فيعود المحذور قلت لا نسلم وجوب
دفع كل مضرة لا ترجع الى العقاب شرعا وانما المسلم منه فيما لو كان مرجعها الى البدن كما فيما فرضه
من التمثيل اما فيما لا يرجع الى البدن بل كان مرجعه الى انحطاط مرتبته وعدم الارتقاء الى العالم الاعلى
والبعد عن ساحة القرب كما هو كذلك في غالب الاحكام الشرعية فلو لم نقل بقيام الاجماع على عدم لزوم
تداركها وتحصيل ما يقابلها فلا اقل من عدم دليل على لزومه كما لا يخفى على المتدبر اللهم الا ان يقال ان
العقل يستقل في الحكم بلزوم دفع بعض المضار المترتبة على غير البدن ايضا لو لم يرد حفظ العقل على
النفس فلا اقل من عدم نقصته بمحمه وهذا ظاهر لا سترة عليه ثم انه لا يخفى عدم استقامة الكبرى
على عمومها فان الشارع قد الغى الظن في جملة من الموارد كما في صورة الظن بالنجاسة والظن بالطهارة مثلا
واما ما اوردناه في دفعه في الجواب عن النقض بالقياس وخبر الفاسق وكافر على ما هو المنقول في كلام
من احتمال وجود مصلحة في الترك تغلب على المفسدة المترتبة عليه فهو بظاهره ينافي القول بالتخطئة
على ما هو الصواب عندنا كما يظهر وجهه مما قدمنا في الانسداد عن ابن قبة ومحصله ان بعد انسداد
باب العلم وحكم العقل بقيام الظن مقامه حيث انه هو الاقرب للعلم فلو قلنا بجواز القاء بعض المظنون
وترك العمل به يلزم نقض الغرض في وجه وخلاف الغرض في وجه اخر فلو رام في دفع ذلك الى
جعل الظن جزءا للموضوع وعدم اخذه مرآتا لزم التصويب وهو خلاف مذهبنا فتدبر فانه لا يخلو عن نوع خفاء
وغموض ويدل على ما ثبت من عدم استقامة الكبرى يلزم افحام الانبياء والزام الاولياء وغيرهما من اللوازم
ان بنينا على ما هو مصرح به فيما سبق لانا نقول فرق بين بين الاصول والفروع اذ في الاول يحكم
العقل بلزوم التحرز دون الثاني وتوضيحه ان البيان في الاحكام الشرعية من وظيفة الشارع ففيما

لم يبين حكما يلتزم بعدمه فى حقنا بخلاف الاصول فان البيان فيها من وظيفة العقل لا قضائه الى
الدور ولو كان موكولا الى بيان الشرع والعقل يلزم بوجوب دفع الضرر وان كان فى مقام الشك فى
التكليف وبالجملة فنحن لا نجد من عقولنا عذرا لمن يحترز عن الضرر فى مقام اقامة النبي المعجزة الدالة على
نبوته ونجد قوله فى هذا المقام لا تكليف الا بعد البيان سفها بل ينسب القائل به الى اصحاب السوداء
والجنون بخلاف الغير المحترز عن الضرر فى الفروع وهذا ظاهر لا سترة عليه فانه قد يتعاكس فيهما الامر
كما لا يخفى هذا تمام الكلام فى منع المقدمتين واثباتهما وتنقيحهما وتصحيحهما الا انه مع ذلك كله لا يترتب عليهما
النتيجة المطلوبة من اعتبار كل ظن ومطلق المظنة اذ مبنى الدليل مرجعه الى لزوم الاحتياط وهو لا يفيد
الظن فان مقتضى الاحتياط الاتيان بكل ما يحتمل جزئيته او شرطيته فى مقام الشك فى الاجزاء والشرائط
مع ثبوت اصل التكليف بالنسبة الى كل منهما ومقتضى الظن عدم الاتيان بما ليس جزء ولو بحسب الظن
فلا تلازم بينهما ولا يكاد يصح الاستناد فى اتمام المرام الى الاجماع لما عرفت مرارا من عدم ثبوته بمثل
المقام اللهم الا ان يوجه الدليل المذكور باولى الدليل الرابع وبرهان الانسداد واخذ المقدمات ما تقدم
فيه من بقاء التكليف ولزوم التكليف بما لا يطاق لو كان المرجع بعده الى تحصيل العلم ولزوم العسر لو كان
المعتبر هو الاحتياط والخروج من الدين لو كان المعتمد هو البرائة فيتعين التبعيض بين الامارات الموهومة
والمشكوكة والمظنونة ولا ريب ان العمل بالظن فى تلك التكاليف المجملة وبيانها بالمظنونات اولى
من العمل بغيرها وان كان لا يخلو من الضعف ايضا **الثاني** من الوجوه العقلية الناهضة على وجوب
العمل بمطلق الظن انه بعد ما اطبق اصحابنا الامامية على التحسين والتقبيح العقليين والعلم بان تشريع
الاحكام انما هو لاجل الوصول الى الواقع فلو ظن المجتهد بوجوب شيء فاما يعمل به ويطرح الطرف
الموهوم او لا يعمل بمظنونه بل يعمل على موهومه والاول هو المطلوب والثاني يستلزم ترجيح المرجوح
وهو الموهوم وطرح المظنون فان قلت انا نرى بالعيان ونشاهد بالوجدان تجويز الشارع لنا العمل
بالموهوم ولا قبح فيه قلت ولعله لخصوصية فى الموهوم ليست فى المظنون والا لو فرضنا عدمها بل جوز العمل
به من حيث انه موهوم من غير خصوصية زائدة لما تصورنا جاعلا الطرف الراجح وهو المظنون فلا ريب

ريب فى قبحه وعدم جواز صدوره من الشارع الحكيم الا ترى انا لو جاز لنا سلوك سبيل يوصلنا الى المطلوب
ولم يكن مصلحة توجب الامر بالموهوم مثل العلم بموافقته للواقع وغير ذلك وكان الطريق الموصل
غير علمي فلو جوز لنا العمل بالموهوم يلزم عليه القبح لادائه الى نقض غرضه وهذا ظاهر فان قلت لو
قلنا بلزوم الترجيح يلزم ما ذكر واما فى صورة عدم الترجيح والتوقف فلا محذور قلت التوقف فى المقام ايضا
مما لا يستقل العقل بحسنه كما يظهر من ملاحظة المثال المذكور ولو بنينا على التوقف كما لا يخفى وقد يجاب
عنه بان ترك المظنون والعمل بالموهوم على خلافه يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح كما اذا ظننا اباحة
شيء مع احتمال وجوبه وهما فلا شك انا لو عملنا بالموهوم وتركنا المظنون لا يلزم ما ذكر من الترجيح
حيث ان الاحتياط امر مرغوب فى نفسه فيخرج المقام عن العمل بالمرجوح وان كان بالنظر الى تعلق الادراك
به موهوما لكنه لكن العمل به ليس ترجيحا للمرجوح بملاحظة الاحتياط لكن لا يخفى ما فيه فانه ان اراد ان
العمل بالموهوم المذكور والاتيان بما يحتمل الوجوب ليس ترجيحا مع عدم قصد الوجوب فى العمل وعدم تعيين
وجهه وهو كذلك الا انه غير مجد اذ مرجعه الى اختيار احد طرفي المباح وجوازه مما لا ريب فيه كما هو قضية
الاباحة وان اراد ان الاتيان بما يحتمل الوجوب على انه واجب بقصد الوجوب لا يستلزم ترجيح المرجوح
فلا شك فى بطلانه ضرورة لزوم المحذور على تقديره والاحتياط لا يقتضي ايضا والتحقيق فى الجواب
ان يقال ان الدليل ان آل الى رابع الادلة ودليل الانسداد فهو والا فلا نعرف له وجها اذ يحتمل دفع المظنون
باصالة البرائة والاقتصار على الاحكام الظاهرية فلا ترجيح فان استدل فى دفعها الى ادعاء القطع ببقاء
التكليف بالنسبة الى الواقع والخروج من الاسلام على تقديرها فهو بعينه ما يستدل به فى دفع احتمال
البرائة فى دليل الانسداد كما اعتبر المستدل به ايضا كما انه يحتمل العدول بلزوم الاحتياط الكلي فى
جميع الامارات فلا محذور على تقديره ايضا حيث لا ترجيح ولو رام الى لزوم العسر فى رفع الاحتياط فهو
المرجع فى دفعه فى دليل الانسداد وبالجملة فلا يتم الاستدلال الا بعد ابطال الاحتمال من البرائة
والتخيير والاحتياط والتوقف وغيرها مما سنقف عليها فيما من قدمته تحتاج كيفما اعلم دليل الانسداد
والاوجه مما لا بد منه فى اتمام الدليل هذا فيه وفى مقابله دليل اخر ليس على ما ينبغي وقد يظهر من بعضهم

وتمثل المقام من ان بطلان الوجوه المحتمله في المقام لا يعين العمل بالظن لاحتمال ان يكون هناك طريق اخر لا نعرفه ولعله موجود ولا قلم نقف له على معنى محصل حيث لا يتعقل العمل بالشك والشك في وجوده يكفي في الحكم بعدمه ولوجود الظن يكفي عن جعله طريقا ولذلك زيادة توضيح فيما سياتي انشاء الله **الخامس** من الوجوه العقلية القائمة على حجية مطلق الظن ما عزاه الاستاد كرم الى السيد الطباطبائي صاحب الرياض وحاصله انا نعلم علما ضروريا لا يخالجه شبهة ولا يعتريه ريب بوجود واجبات كثيرة ومحرمات عديدة بين الامارات الموجودة عندنا من الاخبار والشهرات والاجماعات ونحوها في جميع مسائلها مظنونا ومشكوكا وموهوما فمقتضى الاشتغال الاحتياط بمقتضى العلم بها جميعا الا ان لزوم العسر والحرج يقتضي عدم ذلك فيجمع بينهما بالعمل بالمظنونات نظرا الى الشغل وترك المشكوكات والموهومات نظرا الى العسر وفيه مباحث اجمالا ما عرفت مرارا من اوله في الحقيقة الى دليل الانسداد اذ لا يتم الا بعد الاخذ بجميع مقدماته وتفصيلا ان المستدل لو ما كان حاول حصول العلوم القطعية بعد العلم بالتكاليف المجملة كما في الشبهة المحصورة فلا ريب في عدم خروجه عن عهدة التكليف في صورة الاقتصار على المظنونات فليعمل بالمشكوكات ايضا ولا اجماع يدعى على لزوم الاتيان بالمشكوكات في غير مسلم ودعوى لزوم العسر على تقدير العمل بالمشكوكات بعد العمل بالمظنونات واضحة اذ ندرة المشكوكات في ابواب الفقه من العبادات والمعاملات ظاهرة ولو اراد عدم لزوم الموافقة القطعية في العمل بسلسلة المظنونات وترك الموهومات بعد العلم بثبوت التكليف جاء ما هو كذلك في كلامه فليكشف بصنف خاص من سلسلة الظنون وليدفع الباقي باصالة البرائة حيث ان الشك في تعديه يرجع الى نفس التكليف فلا يبقى له وجه ولا سبيل الى الاستناد بالاجماع المركب في الحاق سائر الامارات الظنية بعد الاكتفاء بامارة منها لما عرفت مرارا من عدم ثبوته بمثل المقام فان العلة في احد طرفي الاجماع معلومه وانتفاؤها في الاخر ضروري **الرابع** من الوجوه العقلية دليل الانسداد وتحرير على ما ينبغي على وجه يكشف الاعتد ببسط في الكلام ليكشف ظلمات الاوهام فنقول انه مركب من مقدمات منها الاولى ان باب العلم بالمعنى الاخص من الوجداني والشرعي في معظم الاحكام الشرعية منسد الثانية انه تعالى لم يتركنا سدى وليس حالنا حال البهائم فنحن مطلوبون بشيء في الجملة ولو بالاحكام الظاهرية الثالثة ان من المعلوم ان المطلوب منا ولو في مرحلة الظاهر في جميع الموارد ليس العمل بالبرائة الاصلية واصالة العدم الشاملة لابواب المعاملات والعبادات بل نعلم ان الله تعالى قد الزمنا بشيء في الجملة الرابعة انه ليس المطلوب منا الاحتياط بتحصيل الموافقة القطعية والاتيان بجميع المحتملات الخامسة انه لا مرجح في اعمالنا الخاصة ليس هو الاصول الخاصة في الموارد الخاصة من الاشتغال في محل والاستصحاب في محل والبرائة في موردها والتخيير في مقامه فانحصر الطريق في المظنون والموهوم والمشكوك والعقل يستقل في تعين الاول وهو المطلوب والثاني والثالث بعد بطلان سائر الاحتمالات وسيجيء تفصيلها ان شاء الله تعالى ولا كلام في الحقيقة لاحد من العلماء الاعلام في انتظام في شيء من المقدمات عدا الاولى منها ولا ينبغي الارتياب فيها ايضا ولقد اجاد من قال ان بعد اجراء مقدمات الانسداد فلزوم العمل بالظن اجماعي ولعله ضروري لا ينكره من يتكلم باللسان فقلبه مطمئن بالايمان وحيث ان بعض متاخري المتاخرين قد اورد شبهة في بعض المقدمات المذكورة وتجشم في دفعها جملة ممن تاخر عنه فنحن نقتفي اثارهم في اثبات المقدمات المزبورة فنقول اما المقدمة الاولى فالانسداد بالعلم الوجداني مما يقضي به الوجدان فلنكتف به عن البرهان ولا يوجد في ذلك مخالف ايضا الا شرذمة قليلون من اهل الباطن مع انهم ليسوا من اهل الظاهر حيث زعموا ان المجتهد في مقام الاجتهاد بعد الفحص والبحث ما فهمه من الدليل هو حكم الله الواقعي في حقه وليس هناك حكم واحد واقعي يصل اليه تارة ولا يصل اليه اخرى مستندين في ذلك الى القاعدة اللطف على حذو ما استند اليه جماعة من قدماء اصحابنا في تحصيل الاجماع كالشيخ والسيد قدس سرهما وغيرهما مضافا الى جملة من الروايات الدالة على ان لله تعالى في كل زمان حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا يردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم وذلك منهم مكان من الضعف والوهن للزوم التصويب في وجه وعود النزاع لفظيا في وجه اخر مضافا الى اطباق اصحابنا على خلافه واستلزامه استعمال اللفظ في اكثر من معنى حيث ان الخطاب واحد والاحكام مختلفة منه متعددة على هذا التقدير مع انتفاء الجامع قطعا في اكثر الموارد وعدم دلالة دليل عليه ومع

ومع الغض عن ذلك كله فلا يضرنا في المقام اذ غاية ما في الباب ان المجتهد بعد استفادة الحكم
من الدليل يعلم بالحكم الواقعي على نحو ما هو المدعى في كلامهم والكلام في المقام في تعيين الدليل الذي يمكن
استفادة الحكم الواقعي منه كما لا يخفى على من له ادنى تأمل فمن يكتفي في ذلك بكلام تنبهوا بالاعراض عنه احد
واما انسداد باب العلم فهو موكول الى ما سبق فان قلنا بحجية اخبار الآحاد كما هو المشهور بين الاصحاب
بل ربما ادعي الاجماع عليه فلا شبهة في انفتاح باب العلم على هذا التقدير وان قلنا بعدم حجيتها لعدم وجود
دليل عليها فالانسداد الاغلبي مما لا يبقى فيه ريب واما على ما نراه من اعتبار الاخبار الموثوق بها ولو كونه
على حصول الوثاقة فربما يحصل الوثاقة لاحد دون غيره لاعتماده على القرائن الموجودة المخفية على
الظاهر ولا يتهافت في المقام كالانقطاع في مقامه فيثبت العلم الشرعي على تقدير منفتح وربما لا يحصل
الوثاقة الا في اقل من الموارد او في جملة كثيرة منها لكنه لا يبلغ حد الانفتاح فالانسداد على تقدير غير
خفي واما المقدمة الثانية فضرورية لا تكاد تخفى على اولي العقول مضافا الى الاخبار الواردة في مقام
اثبات التكاليف ولو في الجملة مع انضمام دلالة عليها بجملة من الآيات الظاهرية الصريحة في ذلك ولذا
بعد كونها مما يسلمها الخصم ايضا فلا نطيل الكلام فيها واما المقدمة الثالثة القائلة بان المرجع بعد
الانسداد في معظم الاحكام ليس هو البراءة فيدل عليها وجوه الاول الاجماع القطعي فانا نعلم علما ضروريا
حدسيا بان احدا من العلماء لا يفتي بذلك فلا ينافيه عدم كون المسألة معنونة في كلامهم حتى في الخلاف
المخالفة القطعية على وجه قد صرح بعض متأخري المتأخرين بالخروج عن الدين بمعنى ان كل من يتدين
بهذا الدين بل من المنتحلين اليه يحكم حكما ضروريا بان العامل بما في عمله غير متدين بهذا الدين
وعمله ليس منه والتشكيك في ذلك بين مكابر معاند ومانع للصغرى وهو الانسداد الاغلبي كما هو
المفروض زعما منه خلافه وقد تقدم منا ما يكفي في ذلك ولا يذهب عليك ان بعد انسداد باب
العلم وملاحظة الادلة الناهية عن العمل بالظن بالنسبة الى الاحكام الشرعية الى العمل باصالة
البراءة فان من المعلوم ضرورة ورودها في مقام احتمال عدم ادراك الواقع عند التعويل عليه
حتى ان القياس في موارده وان قلنا بانه محرم اصلي الا ان المستفاد من جملة من الاخبار الناهية عنه

عنه هو دفع هذا الاحتمال ولا شك في ان الوقوع في هذا الاحتمال على تقدير العمل بالبراءة بل
الوقوع واقعا في نفس الامر مما لا مجال لانكاره سيما بعد العلم الاجمالي بمخالفة عمله كثيرا من موارد
البراءة للواقع وان شئت توضيح ذلك فراجع العرف والعقلاء ان المولى قد كتب طومارا لعبده
بعد نهيه عن العمل بالظن فاصابه المطر بحيث لا يكون كلماته معلومة فهل ترى احدا في المقام يجوز
لنفسه العمل بالبراءة وترك العمل بالظن وهذا مما لا يكاد يخفى على اولي الانظار المستقيمة ومقصر في
التتبع لكلمات الاصحاب حيث انه قد تنبه لذلك جماعة من متقدمي اصحابنا ومتأخريهم وجملة من مشايخنا
فمنهم الصدوق ره في باب جواز السهو على النبي بعد ما استدل بجملة من الاخبار فاورد على نفسه
بانها اخبار آحاد لا يجوز التعويل عليها ثم اجاب عنها بانه على تقدير العمل بالاخبار فيه يبطل الغالب معرضا
عن احتمال البراءة ومنهم الشيخ في العدة في مقام الرد على من احتمل ان يكون عمل الطائفة بالاخبار من
جهة اقترانها بالقرائن فانه قال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار
بمجردها بل انما يعملون بقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها ولاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا
بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحة اشياء مخصوصة
نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر الى ان قال فعلم ان ادعاء القرائن في جميع هذه
المسائل دعوى محالة ومن ادعى القرائن في جميع ذلك كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا ما يعلم من
الضرورة خلافه ومدعيا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ثم قال وان قال عند ذلك انه متى عدمت
شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك كثير الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم
فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب عنه اهل العلم ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون
معولا على ما يعلم من الشرع ضرورة خلافه ومنهم السيد علم الهدى فانه اورد على نفسه سؤالا في
دعوى الاجماع على عدم جواز الرجوع الى اخبار الآحاد لانه قال لو قيل اذا سد دتم طريق العمل
بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب عنه بما حاصله دعوى انفتاح باب العلم
حيث انهم لم يلتفت الى احتمال البراءة في صورة الانسداد والتزم بلزوم العمل باخبار الآحاد كما هو مذهبنا

من السؤال والجواب ولقد اجاد الفاضل السيد الشارح للوافية في قوله بعد نقل كلام السيد بانه قد اصطلح
مع المتاخرين العاملين بالاخبار ومنهم العلامة في نهج المسترشدين على ما حكي عنه في بحث صفات الامام
ووجوب عصمته ما لفظه ولانه حافظ للشرع لعدم احاطة الكتاب والسنة به ولا الاجماع لانه ان لم يستند
الى سائر فالخلق لا يتفقون على امارة وان لم يستند كان باطلا والقياس باطل في نفسه والبرائة الاصلية
ترفع جميع الاحكام فلم يبق سوى الامام ولو جاز خطائه جاز ان يرفيه اه ومنهم المحقق الخونساري في رسالة
جواز الاكتفاء بالواحد في التعديل والشيخ صاحب المعالم على ما هو المنقول في كلام السيد المذكور قال لان
اعتبار يعني به اعتبار تعدد المزكي وتعدده يصير سببا لخلو اكثر الاحكام عن الدليل لندرة العدل
ومنهم العضدي تبعا للحاجبي في مقام الاستدلال على حجية اخبار الاحاد بانها لو لم تكن حجة لخلت اكثر
الوقايع عن الاحكام ومنهم المحقق البحراني في الحدائق في طعنه على ابن ادريس عند طرحه الاخبار التي الله
على اتحاد الشعير والحنطة جنسا فلا يجوز التفاضل بينهما معللا في ذلك بانها احاد قال الواجب عليه يعني
به ابن ادريس مع رده هذه الاخبار ونحوها من اخبار الشريعة الخروج من هذا الدين والتدين بدين اخر
غير فترى هذه الكلمات من هؤلاء الجماعة منادية باعلى صوتها على عدم جواز التعويل على البرائة بحيث
انهم اعرضوا عن هذا الاحتمال ومن هنا يظهر الوجه في ان الاجماع المدعى ايضا بطلان العمل بالبرائة والاقتصار على
المعلوم كما هو المفروض من قلتها حال الانسداد مما لا ريب فيه ويدل على ذلك ان هؤلاء مطبقون باجمعهم في
الحكم برجوع العامي الى فتوى الميت بعد انسداد باب اتباع رجوعه الى الحي ولم يحتمل احد منهم رجوعه
الى البرائة وحال المجتهد بعد الانسداد وانحصار الحجة مثل حال المقلد عند فقدان المجتهد الحي في بعد
العلم بالاشتغال لا مناص من تحصيل الامتثال فان بالعمل بالمعلوم على وجه التفصيل وامكن بالعلم
ولو اجمالا في طي الاحتمالات حد به وبعده تمثيل الامتثال الا ظنيا بعد انسداد باب الامتثال على احد الوجهين
الاولين كما هو المفروض واخر تمثيل الا احتماليا ويكشف من ذلك حكمهم برجوع العامي الغير المتمكن من
تحصيل العلم بتقليد الى العمل بالاحتياط واحتمال المحذر من المخالفة القطعية وبالجملة فظهور المرام
باين عن اطالة الكلام الثالث ان المخالفة القطعية وان لم تبلغ حد الخروج عن الدين ففي حد انها

ذاتها بالملة يكفي جعلها ثانيا في قياس شرطي فلزومها على تقدير كاف في بطلان المقدم ولا دليل
على اعتبار الاصل فيما لو خالف العلم الاجمالي كما هو كذلك فيما لو خالف العلم التفصيلي فان قلت المخالفة
المفروضة مشتركة الورود على تقديري العمل بالبرائة وتركه اما على الاول فكما هو المقرر واما على
الثاني فلاحتمال مطابقة الظن في جميع الموارد للبرائة قلت اما اولا فلا شك في انها دعوى بحجة محال
فان العلم بالموجبة الجزئية كما هو المفروض ينافي الظن بالسالبة الكلية لاستلزامه اجتماع المتنافيين
كما لا يخفى واما ثانيا فلو سلمنا امكان الفرض فهو غير واقع لان الظن انما يحصل من الامارات التي حصلت
عندنا من الاخبار والشهرات والاجماعات ومن المعلوم بالضرورة عدم موافقتها في جملة من الموارد للبرائة
فان الغالب فيها ولا اقل من التساوي ولا اقل من جملة كثيرة اثبات الاحكام المخالفة لاصالة البرائة
واما ثالثا فبعد الغض عن وقوعه ايضا نلتزم بعدم جواز عمله بظنه وعدم جواز العمل بفتواه لعلمه به
لوجود المخالفة القطعية على تقديره في جملة كثيرة فليعمل بما يقتضيه الاحتياط والاشتغال او العمل
ببعض مظنوناته من الظنون القوية او يختار ما يريد من موارد ظنه هذا ثم ان صاحب المعالم والمحقق
البهائي وجماعة ممن تقدم قد قالوا في دفع احتمال البرائة بان اصالة البرائة ضعيفة بعد ورود
الخبر وكانهم ارادوا ان الظن الحاصل من البرائة بعد ورود الخبر الواحد على خلافه ضعيف لا يقاوم
الظن الحاصل من الخبر ولعل ذلك منهم مبني على القول بحجية البرائة من جهة افادتها الظن وهو بمكان
من الضعف كما قرر في محله من انها حجة قطعية في موارد لها تعبدا شرعا وعقليا فانه لا تكليف الا بعد
البيان فان ارادوا الظن بالنسبة الى الحكم الواقعي فلا ريب في عدم حصوله وعلى تقديره لا حجة
فيه وان ارادوا الظن بالنسبة الى الحكم الظاهري فسقوطه واضح حيث انها بالنسبة اليه دليل
قطعي لا مجال لانكاره ومن هنا قد اعترض عليهم المحقق الجمال في تعليقاته على العضدي بعد منعه
من انتاج الدليل الرابع النتيجة المطلوبة بجواز العمل بالبرائة بعد الانسداد قال لا لانها ظنية
بل لحكم العقل عليها واما ما افاده المحقق القمي في دفع الاستناد الى البرائة من منع الاجماع عليها
لمخالفة الاخبارية فيها وعدم استقلال العقل بالحكم بها ولو بعد ورود الخبر الواحد بخلافها فيما

لم نتفق له على وجه اصلا اولا فلان منع الاجماع عليها مكابرة محضة ومجازفة صرفة ومخالفة الاجماع
انما هو لقلتهم من جريانها وعدم تعرضهم لورود دليل في محل جريانه من اخبار الاحتياط ولذا حاكمين بالبراءة
في مقام الشبهة الوجوبية لعدم جريان ادلة الاحتياط فيها ولا ريب لاحد منهم ايضا في وجوب العمل بها
فيما لم يرد فيه بيان كما هو المفروض من المعترض واما ثانيا فلان اصالة البراءة محكمة عقلا فيما
لم يرد على خلافها دليل علمي او منتهى اليه وورود الخبر على خلافها بعد ان لم تكن حجة لا جدوى فيه فان
حجيته في المقام اول الكلام نعم يتوجه على المورد ان البراءة على اطلاقها لا تنهض حجة في جميع الموارد
فان مرجعها الى نفي التكليف وهو في العبادات في محلها واما في المعاملات فلا وجه للاستناد اليها
في دفعها الا ان يقال برجوع الاحكام الوضعية الى الاحكام التكليفية كما يراه المورد ايضا فيصح التعبير
بالبراءة او يقال بان المراد منها اصالة العدم كما نبهنا عليه فيما تقدم الا ان يقال ان اصالة العدم
ايضا لا تعم جميع الموارد فان الاشتغال على القول به وكذا الاستصحاب قد يخالف حكم البراءة ويقدم
عليها على ما هو المقرر في محله فلا سبيل الى القول بان الاستصحاب ظني حيث انا قد قررنا قطعيته
في محله واما المقدمة الرابعة القائلة بان المرجع في احكامه بعد الانسداد ليس هو الاحتياط
فيدل عليها وجوه وان قلنا بان بعد العلم الاجمالي على التكليف لا بد من الاحتياط وتحصيل الموافقة
القطعية واما على القول بكفاية الاحتراز عن المخالفة القطعية في مثل المقام فالامر اسهل ثم انه
ليس المراد في المقام ابطال الاحتياط على حد ما عرفت من ابطال البراءة وانما غرضنا يكفي في اثبات
المطلوب عدم وجوبه وان كان جائزا وحسنا بل لا يلزم جواز العمل بالظن وهو المطلوب الاول الاجماع
القطعي فانا ندعي ان جميع العلماء خلفا عن سلف مطبقون على عدم وجوب الاحتياط ولا يرجع ذلك من
جهة انفتاح باب العلم لهم فيختلف الموضوع بل المدعى اتفاقهم على عدم وجوب الاحتياط في موضوع
الانسداد على ما هو المفروض وان لم يكن من اهل الاجماع من انسد له باب العلم كانهم مطبقون على ان
الحكم في موضوع انسداد المقصود الاضطرار وان لم يكونوا انسداديين على حذو ما عرفت الاجماع المدعى
في ابطال احتمال البراءة الثاني لزوم العسر والحرج على تقديره واللازم منفي اجماعا في الشريعة السمحة

السهلة وبيان اللزوم في العبادات واضح للزوم الاتيان بجميع ما يحتمل الوجوب ولو وهما وترك
جميع ما يحتمل الحرمة كذلك وهو لو لم يكن في حد التكليف بالممتنع فلا اقل من لزوم العسر على تقديره =
وتوضيحه ان المجتهد لو حاول الاحتياط في واقعة جزئية مثل الماء المتغير بالنجاسة بعد زوال التغير
بنفسه فيتوجه عليه في مثل الواقعة فروع كثيرة ففي مقام شربه لا بد من ان لا يشربه وفي مقام الوضوء
مع انحصار الماء فيه فلا بد له من الجمع بين التيمم وبينه في صلوتين فقد يعارضه الاحتياط في واقعة
اخرى فيتوقف في ترجيح احد الاحتياطين على الاخر ثم يتفرع على كل من فروعه فروع متشتتة مختلفة
قد لا يمكن الجمع بينها الى غير ذلك مما لا يخفى على المتأمل البصير هذا كله مضافا الى لزومه في تعليم
المجتهد وجوه الاحتياط وتعلم المقلد منه فقد لا يتحمل كتاب حكم واقعة جزئية بجميع وقايعها المترتبة
عليها وذلك يوجب اختلال نظامهم في امور معادهم ومعاشهم وهذا بخلاف ما اذا عملنا بالظن في الواقعة
المفروضة على تقدير تعلق الظن بنجاسته يترتب عليه جميع احكامها فلا تنحل الى وقايع ولا تختلف
بحسب الموارد وليس في الاحتياط حكم كلي يرجع اليه في جميع الموارد بل في كل مقام يقتضي شيئا فالمقلد
لو حاول تعلم الاحكام الواقعية المفروضة لا بد له من تعلمها من المجتهد مرات اختلافها بالنسبة الى حالاتها
في وقايع كثيرة ولا عسر في كونه عسرا وهو المراد باللازم لا يقال لزوم العسر على المقلد ثم يجوز رجوعه
الى مجتهد لا يرى وجوب الاحتياط فلا عسر له في تعلمه ولا في تعليم المجتهد له لانا نقول اولا قد
يختص المجتهد فيمن يرى وجوب الاحتياط فلا مفر له من تقليده وثانيا انه مناف للوجه المذكور
لما نحن بصدده من ان الكلام في الحكم الواقعي الثابت في اللوح المحفوظ في موضع الانسداد كما هو
المدعي هل هو الاحتياط ام لا ولا مدخل لعمل المقلد في ذلك اصلا فانه قد لا يقلد اصلا
فان المستدل لا بد له من الاستدلال انما هو في اثبات حكمه وانما فيحكم بان المرجع في الواقع ليس
هو الاحتياط وانفتاح باب العلم على غيره عنه مما لا يضر فانه يراه في سبيل الباطل وطريق عن عمل
وذلك نظير ما قد قيل منا ان تقليد الاعلم على القول به يوجب العسر في تمييز الاعلم من غيره وتقليد
ما فيه اعتقاد المقلدين اعلمية فقيه دون فقيه اذ لا اناطة الحكم الواقعي باعتقادهم والكلام انما

هو في الجعل الواقعي المتعلق بموضوع كذلك فيتوجه عليه انه لو كان كذلك يلزم العسر وذلك بما لا يكاد
يخفى نعم قد يتوجه هذا الكلام في المقام فيما لو فرضنا انفتاح باب العلم لواحد من المجتهدين واتفقا
يتمكن من الوصول الى معدن العلم فيلتزم بلزوم رجوع الغير اليه فلا يلزمه عسر على ما فرضناه لانه
خارج عما هو مفروض المستدل هذا تمام الكلام في لزوم العسر على تقدير الاحتياط في العبادات اذا
ظن بوجوب الترتيب في الفوائت فان لزوم العسر فيها اذا لم يعلم ترتيب الفائتة خصوصا مع كثرتها مما لا
ريب فيه وكذا اذا ظن بفورية القضاء وكذا اذا ظن بوجوب الغسل فيما لو اجنب المكلف عمدا وان اصابه
ما اصابه وكذا اذا ظن بواجبات كثيرة في وقائع عديدة ترد عليه دفعة مثلا فالمحذور على تقدير
مشترك الورود بين الاحتياط والعمل بالظن قلت ان اريد ان ما دل على نفي العسر والحرج يعارضه
الادلة الخاصة الدالة على لزوم ملاحظة الترتيب بين الفوائت فلا بد من ملاحظة النسبة بين
الدليلين فنقول انه حيث ان من المقرر في محله حكومة الادلة الدالة على نفي العسر بالنسبة
الى غيرها من الادلة فهو معيار لغيرها وميزان لما عداها فلا يعارضها دليل لو كان في اعلى درجات
الخصوصية كما يظهر ذلك بعد ملاحظة العرف فيما يماثله وان اريد النقض بالفرض المذكور للتثبت
الى الحال في الصورة المفروضة فنقول ان كان الدليل الدال على لزوم الترتيب قطعيا غير قابل للطرح
او التأويل فيقدم على ادلة العسر كما في ادلة الاجتهاد للاكبر والاصغر وان كان ظنيا قابلا للتأويل فلا
بد منه كان يحمل الامر الوارد فيه على الاستحباب ونحوه وما نحن بصدده من هذا القبيل فان لزوم تحصيل
الموافقة القطعية والحكم بوجوب الاتيان بجميع المحتملات العلمية بعد الانسداد فيما لو اوجب العسر غير معلوم
حتى يقدم على ادلة نفي العسر فيكشف ذلك من ان مطلوب المولى ليس الاتيان بالواقع على ما هو عليه
واما ما اورده اخيرا من الاشكال من جواز تعلق ظن المجتهد بواجبات يوجب العسر فتوهم انه لا يحصل
له لاستلزامه اجتماع المتناقضين فان بعد ما علمنا مع ملاحظة ادلة نفي العسر عدم وجوب حكم
او احكام يوجب العسر فكيف يصح تعلق الظن بوجوب امور يوجب العسر فان العلم بالسالبة الجزئية
كما هو مفاد نفي العسر ينافي الظن بالموجبة الكلية كما هو مفروض المعترض عكس ما مر في المقدمة

٢ فان قلت ان المحذور جار في العمل بالظن ايضا كما ...

المقدمة السابقة فان قلت ان قضية ادلة نفي العسر لا يزيد على نفيه في اصل الشرع حيث انه تع ما جعل
في الدين من حرج واما لو لزم الحرج من جهة عروض سانحة وحدوث واقعة لا يرجع الى جعله كما في المقام
فانه يلزم بواسطة اختفاء قادة الهدى ومصابيح الدجى بواسطة ظلم الظالمين وعناد المعاندين فلا
دليل على بطلانه وحيث انه ليس في مرتبة التكليف بما لا يطاق فلا ضير في لزومه على تقدير ان يكون
الغير سببا في لزومه كما في المقام فلا يتجه الفرق بذلك قلت لا نم اختصاص دلالة الادلة المذكورة
في نفيه من اصل الشرع فقط فانها بعمومها شاملة للمقام ايضا بل فيما كان سبب لزومه ادخال المكلف
نفسه في موضوع حكم معهود فكيف بالمقام وتوضيح ذلك ان العسر تارة يلزم من اصل الشرع كان
يجعل الله حكم المكلف مع قطع النظر عن عروض حادثة عسرا واخرى يلزم من جهة عروض سانحة
من غير ان يجعله الشارع عسرا في حد نفسه بسبب عروضها غير المكلف كما اذا صار حرجيا بواسطة غيره واخرى
يصير المكلف بنفسه سببا للحدوث فاما دفعة بواسطة ادخال نفسه في موضوع يعسر عليه احكامه
كالواجب عمدا مع وجود العسر في استعمال الماء واخرى بواسطة الزامه على نفسه حكما معهودا كما اذا
نذر صوم دهر او استأجر نفسه لعمر عمر الى غير ذلك فعلى الوجوه الثلثة الاول تنهض ادلة العسر
بنفيها بلا اشكال واما الصورة الاخيرة فلا تطابق المعقول بعد قيام الادلة المذكورة بنفيها نظرا
الى ما هو المعهود فمن قوله تعالى ما جعل الله شيئا على العباد الا وهو اولى به وقوله وانقراقية لا نفسكم
او اذانه انقياده يتجاوز عن اشكال فان في امضائه الالزام ايضا نوع جعل العسر كما لا يخفى فان قلت
الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن يعارض العامين من وجه فلا بد من ترجيح ادلة
نفي العسر في تقديمها عليها والمفروض عدم المرجح فلا بد من الرجوع الى الاصول والاصل عدم
حجية الظن فلا مناص من الاحتياط وهو المطلوب قلت قد تقدم آنفا ان ادلة نفي العسر حاكمة
عرفا على غيرها من وجوه الادلة لتعارض غيرها بها فيحتاج في الترجيح الى المرجح وفي صورة الفقد
يرجع الى الاصل الثالث انا لا نم ان بعد ثبوت الاشتغال لا بد من تحصيل الموافقة القطعية
بل يكفي فيه عدم لزوم المخالفة القطعية وهو يحصل بالعمل بسلسلة المظنونات فلو وجبه

للجواب المذكور الرابع انه قد لا يمكن الاحتياط كما اذا دار الامر بين متباينين سيما في الموضوعات
وفيه انه لا يضر فيما هو مناط في المقام اذ من الجائز التزام المحتمل للاحتياط بالتخيير بينهما او العمل بالظن
في ترجيح احدهما على الاخر لا يقال اذا جوز العمل بالظن فيما لا يمكن فيه الاحتياط فيتم المطلوب بعدم القول
بالفصل لانا نقول قد مر مرارا بطلان الاستناد الى مثل الاجماع في امثال المقام كما لا يخفى الخامس
ان الاحتياط قد يؤدي الى ترك الاحتياط فان معرفة الوجه مما اوجبه جماعة من الاصحاب حتى ادعى
بعضهم عليه الاجماع وهو مناف للاحتياط حيث لا يعلم وجه العمل فيه وفيه اولا ان العلامة ره وان
ارسل هذا الحكم ارسال المسلمات في اوائل الارشاد الا ان المستفاد من بناء اهل العرف والعقلاء وسيرة
اصحاب الائمة عم والعلماء عدم لزوم معرفة الوجه فلا وجه لما ذكر واما ثانيا فلانا سلمنا لزوم معرفة
الوجه في العبادات مثلا لكن لا ريب في عدم كونها واجبا اصليا كوجوب معرفة الله تعالى مثلا بل انما هو
واجب توصلي للوصول به الى الغير وهو اما ان يكون تحصيل الامتثال التفصيلي وقصد الوجه
وعلى التقديرين لا يحصل له اما على الثاني فلان من المعروف في محله عدم لزوم قصد الوجه اولا وعدم
تعقله ثانيا لان القصد لا يتحقق في غير صورة العلم فلو فرضنا عدم لزوم الاحتياط وجواز العمل بالظن
ايضا لا يتحقق القصد الا ان ينتهي الى العلم وهو خارج عما نحن بصدده او بغير القصد قصدا صوريا
لا حقيقة له فيحتاج على تقدير الدلالة دليل على لزوم القصد الصوري والمعلوم انتفائه في المقام
واما على الاول فظاهر في مباحث العلم الاجمالي من احتمال عدم وجوب الامتثال التفصيلي
مع الاتيان في ضمن احتمالات عديدة الا بالمامور به مثلا وان نقل الاجماع على عدم جواز صاحب
الحدائق سلمنا لكن الامتثال الاجمالي والعلمي بالاحتياط فيما لو امكن الامتثال التفصيلي العلمي غير
جائز على ما ادعاه صاحب الحدائق واما لو دار الامر بين الامتثال التفصيلي الظني ولو كان ظنه
حجة ايضا وبين الامتثال الاجمالي والعلمي بالاحتياط ففي ترجيح الاول على الثاني تامل كما نبهنا عليه
فيما تقدم فكيف بما اذا كان التفصيلي بظن لم يتم دليل على اعتباره كما في المقام وبالجملة فلا وجه
لتقديم العمل بالظن على العمل بالاحتياط لتحصيل الامتثال التفصيلي فان ذلك تسليم فيما لو كان التفصيل

التفصيل علميا او ظنيا قام الدليل على اعتباره كما هو ظاهر بادنى تدبر في العرف وطريقة العبيد
في امتثالهم لاوامر مواليهم ومن هنا ينقدح ان العامل بالظن المطلق ليس له نفي الاحتياط في
مقام انحصار طريق العمل في الاجتهاد والتقليد والحكم ببطلان عبادة الجاهل المطابقة للواقع بواسطة
الاحتياط فان دليل الانسداد لا ينهض بتعيين العمل بالظن على وجه لو لم يعمل به بطل عمله بل غاية
ما يستفاد منه عدم لزوم الاحتياط وهو لا ينافي الجواز كما قيل وليس بين المسلكين واسطة يسلكها
السالك الا الخابطة فتدبر واما ثالثا فلانه بعد ما سلمنا ان الاحتياط يقتضي بتعيين العمل فيه مع
ولو كانت معرفة ظنية فلا تتم منافاة العمل بالاحتياط للعمل بالظن حيث انه بعد الاحتياط في صف
المرتبة والاتيان بالمظنون وتعيين العمل بالظن لا بد له من الاتيان بسائر المحتملات تحصيلا
للاحتياط في تلك المرتبة مثلا فيما لو دار الامر بين وجوب صلاة الجمعة وصلاة الظهر فهناك
احتياطان احدهما تعيين الواجب منهما تعيينا ظنيا وثانيهما الاتيان بغير المظنون بعد الاتيان به
منهما لا منافاة في الاحتياط في الاول للاحتياط في الثاني حيث ان الظن بعد غير حجة واما رابعا فلانا سلمنا
جهالة ذلك لكنه في الاحتياط وجه العمل ولو في مرحلة الظاهر معلوم طرا بمقتضيه قاعدة الشغل
وهو كاف في المعرفة وقصد الوجه اذ لا دليل على ان وجه العمل في الواقع من حيث حكمه الواقعي المتعلق
عليه مع قطع النظر عن تعلق العلم والجهل به واجب بل ولا الظن احد بديهيه ايضا فلو شك في وجوب
شيء في حالة بعد العلم بوجوبه في حالة سابقة يحكم بوجوبه استصحابا ويأتي به واجبا ومع ان وجوبه
ظاهري فلا يتجه الجواب المذكور في وجه كما لا يخفى نعم يبقى في المقام شيء وبيانه يستدعي تمهيد مقدمة
وهي انا لو علمنا اجمالا بوجوب شيء ولم نعلمه بالخصوص فمقتضى القاعدة على ما قررنا في المقدمة
تحصيل الموافقة القطعية بالاتيان بجميع المحتملات حتى يحصل العلم بالامتثال فان الاشتغال
اليقيني يقتضي بالبراءة اليقينية فان منع من تحصيل الامتثال اليقيني مانع عقليا او شرعيا فان
كان يمنع من احتمال معلوم معين فلا بد من الامتثال فيما عداه جزما والا فان كان في المقام ما يرجح
احد الاحتمالات فلا مناص من الترجيح والا فالتخيير في الاحتمالات مثلا لو اشتبهت جهة القبلة في جهات

قضية الشغل اولا الصلوة على الجهات المشتبهة جميعا ما لم يمنع مانع وعلى تقديره فان منع من جهة
خاصة فلا وجه بعد من تركها الى غيرها من سائر الجهات والا فلابد من الترجيح بين الجهات والا فالتخيير
بينها لرفع المانع فالمانع انما يؤثر فيما يمنعه ولا يقتضي اختلاف الموضوع وتبدله فتغير الحكم بالاشتغال فيما
لا مانع بعد العلم الاجمالي بالحكم واذ قد تقرر هذا فاعلم انه قد سبق في بعض الوجوه العقلية التي اقيم
على اعتبار مطلق المظنة من ان مقتضى الاشتغال العمل بكل ما يحتمل الوجوب وترك كل ما يحتمل الحرمة
الا ان العسر يمنع من ذلك فالجمع بين القاعدتين يقتضي ترك الموهومات والمشكوكات نظرا الى العسر
والعمل بالمظنونات نظرا الى الاحتياط وقد سبق ايضا ما فيه من الضعف ونزيدك توضيحا ان لزوم العسر
لا يقتضي بتعيين محل العمل بالظن بالضرورة انما المقدر بقدرها على ما عرفت في المقدمة فان التكليف
بالاحتياط ثابت والعسر مانع وحيث ان العسر لا يمنع من الاحتياط الا في سلسلة خاصة من المظنونات والمشكوكات
والموهومات فلابد من الترجيح لان الحكم بالاحتياط انما هو من جهة ادراك الواقع وظاهر ان ترك الموهومات
اولى من ترك المظنون والمشكوك لاستقلال العقل بذلك واما المشكوك فلابد من العمل به ايضا
حيث ان المانع من الاحتياط قد ارتفع في ترك الموهوم فالاحتياط فيها لا مانع منه محكم فالدليل لا ينتج
النتيجة المطلوبة لا يقال على تقدير العمل بالمشكوك على ان نعمل كل ما نشك في وجوبه ونترك كل
ما نشك في حرمته يلزم المحذور ايضا قد فرضنا للعسر لابد من ترك المشكوك والاخذ بالمظنون فقط
وهي النتيجة المطلوبة لانا نقول اولا لا يخفى لمن له ادنى خبرة في الفقه قلة المشكوكات جدا فان
المجتهد دائما اما يظن بوجوب شيء او حرمته او بعدمهما واما المتساوي طرفا ادراكه في حكم وعدم ترجيح
احد طرفيه على الاخر ولو في الجملة على وجه يخرج من الشك فان كان فهو قليل لا يلزم من العمل
بها وانضمامها الى المظنونات محذور وثانيا بان الحاق المشكوكات بالموهومات مما لا يكاد يتم لان
العامل بالظن المطلق انما يعمل بالاصول الخاصة في الموارد المخصوصة من المشكوكات مثلا فيما لو شك
في حرمة العصير العنبي بعد الغليان بعد العلم بعدمها قبلها يحكم بعدمها استصحابا للحالة السابقة
وفيما لو شك في وجوب السورة يستند الى قاعدة الشغل مثلا وليس كذلك في الموهومات فان الاصول

الاصول الجزئية نطرحها في مقابلة الظنون المطلقة مع ان الحاق المشكوك بالموهوم يقتضي بخلافه
فان اعتبار الظنون المطلقة لم يثبت بعد ولا دليل في ذلك لزوم العسر في العمل بالموهومات كان يقال
ان العسر قد ارتفع بالعلم الاجمالي الحاصل بين الموهومات فلا وجه للعمل بمقتضى الاصول فيها لان العسر
انما ارتفع به العلم الاجمالي الموجود في جميع سلاسل التكليف مظنونها وموهومها ومشكوكها واما الآن
فلا دلالة في العسر على ارتفاعها كما ان العسر لا يقتضي طرح الاصول في المشكوكات فكذا في الموهومات
والحاصل ان العامل بالظنون المطلقة يجعلها بمنزلة العلم في مقابل الاصول في الموهومات الخاصة كما ان
العامل بالظنون الخاصة يجعلها كذلك وذلك منهم لا يلائم الحاق المشكوك بالموهوم اذ على تقديره فلا
بد لهم اما من طرح الاصول في المشكوكات وعدم العمل بها فيها كما في الموهومات او العمل بها في الموهومات ايضا فان
العسر كالنفي العلم الاجمالي في الموهومات رأسا ولو في الموارد الخاصة يجب الاصول الخاصة فكذلك في
المشكوكات على تقدير الحاقها بالموهومات فلا وجه للعمل بالاصول فيها دونها وبيان اوضح انه لا شك
ان العامل بالظن قد يعتمد على بعض الاصول في الموارد الجزئية كما في المثالين المذكورين في سلسلة المشكوكات
ولا يعتمد عليها في الموهومات نظرا منه الى ان الظن القائم على خلاف الاصل دليل علمي به ينقطع الاصل ويرتفع
به موضوعه لتعلقه على عدم العلم وسر على هذا التقدير الوارد على قاعدة الاحتياط محكمة في الموهومات
فكأنه لم يكن من اطراف العلم الاجمالي فلا جرم يعمل من جهة انها موهومات ولا من جهة الاصول الجزئية
في موارد خاصة فلو كان قاعدة العسر محكمة في المشكوكات ايضا فلابد فيها من ان يعامل معاملة الموهومات
انه يطرح الاصول في مقابلة الظن فلابد من طرحها في مقابلة الشك نظرا الى اتحاد المناط فيهما
والعامل بالظن المطلق لا يلتزم بذلك اللهم الا ان يوجه بما سنحرره في ابطال المقدمة الخامسة
من انه لا يمكن ان يعامل المشكوك معاملة الموهوم نظرا الى لزوم العسر كما سيجيء واما بطلان المقدمة
الخامسة القائلة بان المرجع عند انسداد باب العلم وبقاء التكليف في الجملة ليس الى الاصول الجزئية
في الموارد الجزئية على حسب اختلاف المقامات وهي المعدة فان المرجع الرجوع اليها بعد انسداد باب
العلم والظن الخاص هو الذي يقتضيه القواعد المعمولة عندنا في امثال المسائل فانها في محال جريانها

علوم شرعية تفصيلية لا مناص من الاستناد اليها واذ قد انجر الكلام الى ذلك فلا بأس بتجديد المقال
لتوضيح الحال فنقول وهو الله الموفق والمعين اذا انسد لنا باب العلم ولو بالمعنى الاعم وعلمنا ببقاء التكليف
اجمالا وقلنا بانه لا يعقل الاستناد الى طرق احتمالية كالقرعة والرمل والاستخارة لكونها شكية مفادا
واعتبارا فكذلك في عرض الوقايع المشكوكة والاستناد اليها لا يزيد المستند الا شكا فلا بد لنا من الرجوع
الى الاصول العملية الدائرة بين الاستصحاب والبراءة والاشتغال والتخيير بالحصر العقلي لان المكلف تارة
يعلم بالحالة السابقة واخرى لا يعلم والاول مجرى الاستصحاب على القول به وعلى الثاني فتارة يعلم
بالتكليف ولو اجمالا واخرى لا يعلم والاخير مجرى البراءة عند القائل بها وعلى الثاني فتارة يمكن الاحتياط
واخرى لا يمكن والاول مورد الاشتغال على القول به والثاني محل التخيير عند من يراه وح فالمستدل
بدليل الانسداد ان كان ممن لا يرى حجية تلك الاصول حيث انه يعتمد على الاولين من باب الظن والوصف
او السببية المقيدة بعدم قيام الظن على خلاف الاستصحاب والبراءة ولا يقول بوجوب الاتيان بجميع
المقدمات العلمية والاحتياط بل يكتفي بعدم لزوم المخالفة القطعية كما اراه الفاضل القمي في بعض وجوه
المسئلة ولا يلتزم بالتخيير لاختصاص مورده بتساوي الطرفين ومفروضه رجحان طرف الظن فاثبات
حجية الظن عند ذلك القائل في غاية السهولة كما لا يخفى واما الشان اثبات حجية الظن لمن يقول باعتبار
الاولين تعبدا شرعيا ويحكم بوجوب تحصيل الواقعة القطعية وعلى تقديره قلنا ايضا ان المرجع ليس الى اصالة
البراءة لاستلزامه الخروج من الدين ولا الاحتياط لاستلزامه العسر والحرج لانه قلنا ايضا ان العسر والحرج
لا يعين العمل بالظن فقط وقلنا بان العامل بالظنون المطلقة ليس له الخلاف مشكوك بالموهوم كما تقدم انفا
الا ان يتمسك ايضا بلزوم العسر كما يظهر من المقام فللمعترض ان يستند الى التبعيض في الاصول السابقة حذرا
من المحاذير اللازمة على تقديرها في كل مسئلة جزئية لا بد من الاعتماد على اصل خاص موجود في تلك
المسئلة من الاصول السابقة فانها مفردة من علوم تفصيلية كما مر منا عبارتها تعبدا في البعض وعقلا
في اخر فلا يتم مستند لابطال هذا الاحتمال ايضا فنقول اما الاستصحاب منها في موارده فتارة يرجع
الى اثبات التكليف فيما اذا كانت الحالة السابقة كك واخرى الى نفي التكليف فيما كانت الحالة السابقة

كك واخرى الى نفي التكليف فيما كانت الحالة السابقة كك وعلى التقديرين لا يجري له اما اولا فلان
العلم الاجمالي لنا حاصل في جميع موارده نفيا واثباتا بل في كل منهما بالخصوص بانتقاض جملة كثيرة
من موارده فلا يجري واما ثانيا فلانه على الاول يوافق مفاد الاحتياط وعلى الثاني يطابق مضمون
البراءة وما يدل على بطلان الوجهين يدل على بطلانه في الوجهين ايضا واما البراءة منها فمرجعها الى نفي
التكليف في محل جريانها وما نحن فيه ليس محلها للعلم الاجمالي بوجود واجبات كثيرة ومحرمات عديدة في
تلك الموارد فلا يجري البراءة وح فلا بد من الاتيان بما يقطع معه سقوط التكليف بالنسبة الى تلك
الواجبات المرددة والترك لما يحتمل الحرمة امتثالا لنواهي الدالة على حرمة تلك المحرمات المرددة فيرجع
الى الاحتياط في جميع الموارد وقد عرفت ما فيه من انعقاد الاجماع على عدم وجوبه ولزوم العسر والحرج على
تقديره واما ابطال سائر المحتملات في المقام من القرعة والاستخارة وغيرها لك فيكفي الشك في اعتبارها
في عدم اعتبارها حيث انه على تقديره لا يوجب الا الشك ولا يعقل الاستناد الى الشك مع وجود الظن فانه يعلم
ان المطلوب هو الوصول الى الواقع وكان منشأ التوهم في هذه هو ان لم يتم هذا لما كان عقليا فظن
بعضهم ان اتمامه يتوقف على ابطال جميع ما يحتمل كونه طريقا ولذلك اورد ان بعد تسليم المقدمات
المذكورة فالدليل لا ينتج النتيجة المطلوبة لجواز ان يكون هناك طريق لا نعلمه وكان غفل عن ان ابطال الاول
انما يحتاج اليه فيما لم يكن نفيه كافيا في ابطاله وفي المقام يكفي في بطلان الطرق المحتملة المشكوكة كونها مشكو
مع وجود الظن وبالجملة ان مجرد وجود الطريق في الواقع احتمالا بل وظنا بل وعلما ايضا مما لا يجدي بعد انسداد
الطريق في وصوله الينا اذ لو فرضنا ان هناك طريق علمي كما هو كذلك في الواقع ولا يمكننا الوصول اليه فلا
شك ان ذلك لا يفيد لنا شيئا فان العمل في مرحلة الظاهر لا بد وان يستند الى دليل وطريق علمي او ما يقوم مقامه
والاستناد الى الطرق المشكوكة لا يفيد لنا شيئا حيث انه يعارض احتمال الوجود فيها باحتمال العدم فكانه
لم يستند اليها لعدم تفاوت الحال في الحكم قبل الاستناد وبعده فالشك في حجية هذه يكفي في عدم حجيتها
كما ان استقلال العقل في جعل الظن طريقا يكفي في حجيته بعد وضوح ان المراد هو الوصول الى الواقع بل
بلزوم طريق يحصل بذاته لا يحتاج الى جعل كالعلم عند انفتاح به فظهر مما ذكرنا ان الاحتمالات المتصو

في المقام كلها وجوه باطلة يكفي في بطلانها قيام الاجماع عليه ولذلك لم يحتمله احد من الاعلام ولا اعترض لها
على المقام الا ان هنا احتمالا قد يتوهم كونه طريقا بعد الانسداد لكونه من الطرق التي دل عليها العقل
والنقل وان كان لا يخفى بطلانه ايضا على من له خبرة بالفن ومع هذا لا باس بالتنبيه عليه وهو ان المجتهد بعد
انسداد باب العلم له لا مناص له من تقليده غيره ممن يرى انفتاح باب العلم كما انه يجب عليه التقليد اذا لم يتمكن
من الاجتهاد كما ان كان مجوسا او نحو ذلك نظرا الى اطلاق ادلة التقليد ولا يخفى على من له مسكة
فساد هذا الاحتمال وبطلانه اما اولا فلانعقاد الاجماع على خلافه واما ثانيا فلان التقليد انما هو
مشروع لمن لم يتمكن من الفحص في الحكم الشرعي لاختصاص ادلته به اما الاجماع فظاهر واما الايات فظاهرها
كالاخبار فيمن لا يعلم الحكم من جهة عدم تمكنه من الفحص والمفروض انه تمكن من الفحص وبذل الجهد فيعلم
بانسداد طريق العلم في الاحكام الشرعية فهو يعتقد بطلان ما يراه القائل بانفتاح باب العلم او الظنون
الخاصة وقياسه على المجوس مع الفارق لما عرفت من ان المجوس فيما يرجع الى المجتهد غير عالم فيشمله
قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بخلاف ذلك فانه عالم بالانسداد ودون ذلك مثل ما لم يعلم المجتهد
حكم مسئلة جزئية بعد الفحص بواسطة اعواز النص عنده ولو كان من العاملين بالظنون الخاصة فهم انه لا يجوز
جواز تقليده لو يعتقد وجود نص فيها فكيف في المقام نعم لو كان هناك مجتهد يعلم بانفتاح باب العلم في الع
له لتمكنه من الوصول الى سعادات الوحي ولوجود الاصول المدونة في زمنهم عنده بحيث يصير جل الاخبار
المودعة في الكتب الاربعة وغيرها قطعية اما صدورا او مضمونا فلا محيص عن التقليد كما انهم يعملون
بفتاوي علي بن بابويه القمي عند اعواز النصوص لتنزيلهم فتاويه منزلة النصوص وهو نوع من الاجتهاد
بل واعلى مرتبة منه على بعض الوجوه واما الاحتمالات الاخر من العمل بالموهوم والتبعيض في الموارد
والتخيير والتوقف فمع انها مخالفة للاجماع فقد يرده بعد بعض ما اسلفنا لك في ابطال الوجوه المتقدمة
فلا نطيل الكلام بذكرها وانت بعد ما احطت خبرا بما تقدم تقدر على دفعها تفصيلا بل قد يقال انها
كلام خارج عن قانون المناظرة نعم التبعيض في الاحتمالات الظنية والشكية والوهمية او في مراتب
كل واحد منها من العمل باقوى الظنون وما يرتكب مما سواه نظرا الى العسر او العمل بجميعها عدا الموهومات

الموهومات الضعيفة التي كادت ان تكون مقابلها معلوما كلام يوافق قواعد المجادلة في اثبات
المطالب الدائنة باطلة اجماعا كما عرفت في ابطال التبعيض بين الاصول والاخذ في كل مورد باصل
موجود فيه فظهر من جميع ما تلوناه عليك ان بعد الانسداد وبقاء التكليف في الجملة وعدم جواز الرجوع
الى الاصول بعضا وكلا المرجع بحكم العقل القاطع هو الظن فتدبر وما قد يتوهم في المقام من ان ادلة
حرمة العمل بما وراء العلم ينفي حجية الظن فواضح الوهن معلوم السقوط بعد ما عرفت مرارا من ان
مرجعها الى نفي التشريع او طرح الاصول المعلومة المعلق على العلم ارتفاعها فان بعد استقلال العقل
بطريقيتها واعتبارها لا مجال لكل واحد منها فان العامل به يجعله بمنزلة العلم فلا يلزم التشريع ولا
غيره ثم انه ينبغي التنبيه على امور الاول ان بعد ما عرفت من انسداد باب العلم وبقاء التكليف
ولو في الجملة وعدم جواز الرجوع الى الاصول كلا او بعضا على ما عرفت تفاصيله فهل النتيجة اعتبار الظن
في نفس الاحكام الشرعية فقط او في الطرق ايضا كذلك او فيهما معا اقوال المشهور بين القائلين بالانسداد
هو الاول وذهب بعض الافاضل في تعليقاته على المعالم الى الثاني وتبعه في ذلك بعض الاجلة في فصوله
والحق هو الثالث ولنذكر اولا وجوه القولين لنقدح حقيقة الحال فيما هو التحقيق في المقامات
القائل باختصار الاعتبار في الطريق تارة يدعي ان مقدمات المذكورة تنتج حجية الظن في الطريق من
غير تعميم فيها واخرى يقرر دليل الانسداد بوجه غير ما هو المعروف من تقريب قال في الفصول
في تقرير الدليل على هذا الوجه انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية
كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق يقطع من
السمع بحكم الشارع على قيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع
قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع
هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد وهو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى
طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل غالبا الى تعيينها بالقطع يقطع بالسمع بقيامه بالخصوص او قيام
طريقه كذلك في مقام القطع ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو

ولا بطريق

الرجوع في تعيين الطريق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة
الواقع مما عداه ثم قال وانما اعتبرنا في الظن ان لا يقوم دليل معتبر على عدم جواز الرجوع اليه لان
الحكم بالجواز هنا ظاهري يمتنع ثبوته مع انكشاف خلافه ومع تعذر هذا النوع من الظن فالرجوع الى
ما يكون اقرب اليه مفادا من المدارك التي لا دليل على عدم حجيتها مع الاتحاد ومع التعدد ثم تكافؤ
فالتخيير لامتناع الاخذ بها مع عدم جواز الاخذ به كما مر او ترجيح المرجوح او الترجيح مع عدم المرجح ثم وفاقا
بعد ذلك ومما يكشف عما ذكرنا انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار الشارع اياها طريقا الى
معرفة الاحكام مطلقا وان افادت الظن الفعلي كالقياس والاستحسان والسير الخفية والرؤيا والظن وجود الدليل
والقرعة وما اشبه ذلك مما لا حصر له كذلك نجد عليها امارات اخر نعلم ان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا
طريقا الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها الظن فعلا بها لمعارضة الامارات السابقة وهذه امارات
محصورة فيها الكتاب والسنة الغير القطعيين والاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف
والشهرة وما اشبه ذلك فانا نقطع بان الشارع لم يعتبر بعد الادلة القطعية في حقنا امارات اخرى
خارجة عن هذه الامارات قال ومستند قطعنا في المقامين هو الاجماع مضافا في بعضها الى مساعدة
الايات والاخبار حتى ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض متاخري المتاخرين تراهم لا يتعدون في مقام
العمل عن هذه الى غيرها وان لم يستفيدوا الظن فعلا بمؤداها وحيث ان النزاع قد وقع في تعيين ما هو معتبر
من هذه الامارات في نفسه وفي صورة التعارض ولا علم لنا بالظن ولا طريق علميا اليه مع علمنا ببقاء التكليف
بالعمل بها كان اللازم في ذلك الرجوع الى ما يستفاد اعتباره من هذه المدارك الاحتمالية لتقدمها
في نظر العقل على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا مع ما لا قرب بينهما في النظر على عين مع تحققه
قال فثبت مما قررنا جواز التعويل في تعيين ما يعتبر من تلك الطرق التي هي ادلة الاحكام على الظن ثم على
ما هو اقرب كما انتهى وفيه نظر من وجوه **الاول** ان اساس هذا البرهان وبناء هذا البيان
على ما هو كالظاهر من وجود العلم الاجمالي بنصب طريق يوصلنا الى المطلوب كوجوده ذلك في محل من المنع
اذ من المحتمل ان الشارع قد وكلنا في الوصول باحكامه المجعولة على الطرق التي تحصل عندنا التي اشتغل

استقر بنا العقلاء في تحصيل الاطاعة بالرجوع اليها من العلم او ما يقوم مقامه عندهم ولو مع التمكن
منه او مع عدم التمكن منه وما ادعاه من العلم الاجمالي فممنوع وما ذكره من ان عدم النصب ينافي اللطف
فان فيه تقريبا للعباد الى الطاعة مثلا او يستند الى دليل سمعي شرعي انه لم يجب نظرا الى اللطف فان
اراد منه انه يلزم على الشارع الحكيم نصب طريق علمي للعباد في تحصيل الامتثال والاطاعة بعد جعل
الاحكام للعمل بها نظرا الى اللطف وانه لولاه يقبح التكليف فلا ريب في بعده عن سبيل السداد فانا
بعد ما نكشف طريقة الاطاعة والامتثال من بناء العقلاء في امر موالهم بالنسبة الى عبيدهم من
العمل بالعلم فيما اذا كان تحصيله ممكنا والتعويل على ما يقوم مقامه من الظن ولو في حال رجاء التعبد
للاطمئنان لا يلزم على الحكيم قبح على تقدير عدم النصب لعدم الاحتياج اليه فان العقل مستقل في
تحصيل الطريق ولو عيانا من بناء العقلاء في ذلك والظرف في حوال السادة لهم في نصب دلالتهم للبلاد
يعطي ما ذكرنا فان البيان عندهم مقصور على نفس الاحكام المجعولة لهم وذلك ظاهر لا ستر عليه
ولعل ان تدعي ايضا لا يدي عبد الله كما يظهر من قوله مستند قطعنا في المقامين هو الاجماع وان اراد ان
الدليل قد دلنا على ذلك وان لم يكن واجبا في نظر العقل كالاجماع مثلا ففيه اولا منع الاجماع كيف وجماعة
من متقدمي اصحابنا كابن قبة واتباعه يقولون بامتناع جعل الطريق الظني نعم واما العلم فقد عرفت فيما
سبق انه بنفسه متحصل غير محتاج الى الجعل وجماعة منهم كالسيد واتباعه لا يرون وجوده شرعا بل لم يكن من
في ذلك على الطرق المعمولة عند العقلاء في تحصيل الامتثال والاطاعة فان ذلك بدعوى الاجماع
والقطع به فان السيد يعتمد على اصالة الحقيقة في الالفاظ ولا ريب انها ليست من الطرق المجعولة
غاية ما في الباب ان الشارع قد امضاها وذلك لا يقتضي جعلا فيها كما لا يخفى ثانيا بانه قد تقدم في
بعض المباحث السابقة في الاجماع والتواتر ان ما نرى من اتفاق جماعة على امر واختلافهم في تعيينه
على الاطلاق لا يلازم وجود قدر مشترك بين المجمعين والمخبرين فانه قد يتفق على وجهين احدهما
ان يكونوا اطباقهم على قدر مشترك بين جميع الخصوصيات حقيقة كان الاختلاف فيما كما لو اتفقهم على
موت واحد واختلافهم في انه هل هو زيد او عمرو مثلا ومثل اتفاقهم على وجوب الصلاة في الجمعة

واختلافهم في انها الظهر او الجمعة فان الاتفاق المذكور يكشف عن ان الموت في الجملة واقع والصلوة على
اجمالها واجبة وثانيهما ان يكون الاختلاف في الخصوصيات من جهة الاختلاف في الادلة القاضية
عند المخالف بها وبالقدر المشترك ايضا فلا يكشف عن القدر المشترك مثلا لو اختلفت الامة في وجوب
شيء وحرمته نظرا الى اختلافهم في الدليل الوارد في المقام من انه امر او نهي لا يكشف عن ان الالزام في
الجملة متحقق فان القائل بالحرمة كما ينفي خصوصية الالزام الوجوبي ينفي نفس الالزام ايضا وكذلك
القائل بالالزام الوجوبي ينفي الحرمة راسا واختلاف الاصحاب في خصوصيات الاخبار من هذا الوجه
ولا اقل من احتماله فان بعضا منهم قد اعتمد على صنف خاص من جهة دليل خاص وصنف اخر منهم
قد عول على بعض اخر كذلك كما ترى في اختلاف مداركهم من الايات والاجماع والاخبار مثلا فيمكن تخطئة
الجميع فلا يحصل الكشف وبالجملة ان المجمعين والمخبرين تارة يعلم من حالهم وكلماتهم اتفاقهم في القدر المشترك
واخرى لا يعلم بمجرد ما يرى من نفي الخصوصيات فكلما قام لا يكشف عن كون المشترك بينهما مسلما عندهم
هذا فلا بد من الاغماض عن ذلك في غاية ملاحظة المباني تم على ان القدر المتيقن من الطرق القطعية واما انه
مجعول ومنصوب للشارع بحيث قد جعله طريقا كما جعل في الموضوعات مثلا وفي القضاء كذلك فهو
اول الكلام لاحتمال ان يكون ذلك من امضاء الشارع للطريق المعمول عند العرف والعقلاء واما ما استند اليه
اخيرا من انه كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار الشارع اياها طرقا الى معرفة الاحكام مثلا
كالقياس فانه في غاية الضعف والسقوط لاحتمال ان يكون ذلك منهم ردعا موضوعيا ومنعا صغرويا اما من
حيث ان القياس واضرابه من الامارات الظنية الغير المعتبرة مما لا يجوز الاعتماد عليه عند الانفتاح وحضور
الامام ع واما من حيث ان القياس غالبا لا يصادف الواقع لعلمهم بالعواقب مثل ما نرى من اعتبار
قول الثقة في المطالب العرفية عند اهله فلو قيل ان المخبر الفلاني مثلا مما لا يجوز العمل بقوله لعدم
الوثوق بقوله فهل كان ذلك الا نافيا في الحكم بالكلية القائلة باعتبار قول الثقة مثلا بل انما هو طرد
موضوعي فكذلك فيما نحن بصدده ومن هنا يظهر عدم اتجاه ما قد يتخيل التعويل عليه في اثبات جعل
الطريق منهم من الاخبار الامرة باخذ معالم الدين عن جملة من اصحابهم كقوله ع خذوا ما رووا و

ذروا وقوله ع عليك بزكريا بن ادم المأمون على الدين والدنيا وقوله نعم بعد قول الراوي أفيونس بن عبد
الرحمن ثقة اخذ منه معالم ديني الى غير ذلك لظهور الجميع فيما قلنا من ثبوت الطرق المعمولة عليها عند العقلاء
وامضائها كما هو مقتضى صحيح النظر في قول الراوي انه ثقة اخذ منه الخ فانه سؤال عن الصغرى بعد
فرض الكبرى مسلمة وفي قول الامام ع المأمون على الدين ولا اقل من الاحتمال فيقطع الاستدلال
لعدم ظهوره فيما استدل عليه قطعا فدعوى القطع بانه اعتبر في حقنا طريقا جعليا مجازفة بينة
ومكابرة بينة على ما عرفت من عدم دليل على ذلك بل الانصاف ان احتمال عدم جعل الطريق في الاحكام
بعيد في الغاية وغريب في النهاية ومما يكشف عما ذكرناه ان عموم البلوى في مثل المقام يقتضي بعدم الخلاف
في ذلك بل لا بد وان يكون معلوما بالتفصيل كما ان التقليد في المقلد كذلك فلو كان كما ذكر لكان الواجب اولا
اخذ الطريق ومعرفة نوع الحكم بعد ذلك بالعمل بمؤداها وعلى تقديره يصير معلوما كما لا يخفى فلئن سلمنا
ذلك كان منع العلم الاجمالي بنصب الطريق مكابرة اذ من المعلوم انا لو تشرفنا بحضور الامام ع وسألنا من ان
المرجع لنا في الاحكام بعد انسداد باب العلم الى شيء وعلى اي طريق نرجع فلينصب لنا السبيل ويوصلنا
الى طريق ولو كان مطلق الظن ايضا فنحن نعلم اجمالا ان الطريق في الاحكام موجود اما الظنون الخاصة
او مطلق الظن فيعمل في طريقية الظن ويتم المطلوب قلنا لا يخفى على المتامل في المقام فساد هذا الكلام
فان القول بطريقية الظن المطلق ليس في عرض القول بطريقية شيء من الظنون الخاصة حتى يصح
القول بالعلم الاجمالي بها فانه يترتب على انسداد باب الظنون الخاصة وكذلك لا يتصور بينها وبين
الظن المطلق كما ان الاصول العملية ليست في مرتبة الادلة الاجتهادية فان فرض وجودها فلا ينافي وجود
الظن اذ على تقديرها يرتفع القول بالظن المطلق ارتفاعا موضوعيا فكما ان المجتهد لا يتردد في الاخذ بين
الاخذ بالاصول وبين الادلة الاجتهادية فكذا في المقام لا يتعقل الترديد بينهما اذ على تقدير جريان
دليل الانسداد نعلم علما تفصيليا بطريقية مطلق الظن وعلى تقدير عدم جريانه بواسطة وجود
الظنون الخاصة نعلم علما تفصيليا بطريقيته حينئذ ثم يبحث هذا نظير ما اذا لم يدخل المجتهد في مسئلة
فانه يعلم ان مرجعه بعد الفحص اما الاصل او الظن المطلق واما الادلة الاجتهادية او الظنون

واما بعد دخوله في المسألة فلا ترديد له كما عرفت اذ بعد وجود الدليل فالاصل والظن لا يجري فيهما
قطعا وعلى تقدير عدمه فالمرجع اليهما قطعا فتدبر الثالث سلمنا وجود العلم الاجمالي بنصب الطريق من
جهة العلم بان الشارع مثلا قد امضى بعض الطرق العرفية ونهى عن بعض اخر وتصرف فيهما جرحا وتعديلا
فيكشف ذلك عن انه لم يرض لنا بالعمل بما في ايدينا مطلقا بادعاء كفاية مثل ذلك في نصب الطريق وعدم
الافتقار الى امر اخر غير ما ذكر فلا نم وجود المنصوب منه عندنا لاحتمال انتفاء موضوعه فانه يحتمل ان
يكون المنصوب منه هو الخبر المعاد له او المتواتر او الخبر المستفيض او الخبر العدل ومن غير واسطة مثلا ومصاديقه
ليست بموجودة عندنا بواسطة حدوث السوانح وعروض الحوادث فيقطع التكليف به لارتفاع موضوعه
وبالجملة ان مجرد العلم الاجمالي ونصب الطريق على تقديره لا يلازم بقائه في زمننا فيحتمل ان لا يكون الطريق
المنصوب في الطرق الموجودة عندنا بواسطة انتفاء مصاديقه لدينا فلا تكليف به فيقطع الاستدلال
بواسطة قيام الاحتمال الثالث سلمنا العلم الاجمالي بطريق منصوب من الشارع موجود عندنا لكنه
مع ذلك لا يقتضي باعمال الظن فيها لوجود العقد والمشترك المتفق عليه بين الكل في البين فهو معلوم
تفصيلا وغيره مشكوك كما فلا وجه للعمل بالظن توضيحه انه اذا دار الامر بين الاقل والاكثر اذا كانا غير
كان دار الامر بين وجوب ثلثة امور او اربعة فلا شك فان الاقل معلوم الوجوب ولو بالنسبة الى الاكثر
ح بخلافهما اذا كانا متباينين كما اذا دار الامر بين وجوب الظهر او وجوب الجمعة فعلى الاول فلا وجه للعمل
بالظن فيه وعلى الثاني فقد يحتمل على بعض الوجوه كما يظهر مما سيجيء وما نحن فيه من قبيل الاول فان
كل من قال باعتبار الشهرة فقد قال باعتبار الاجماع المنقول ومن قال باعتبارها فقد قال باعتبار
الحسان والموثقات من الاخبار ومن قال باعتبارها فقد قال باعتبار الصحاح بالمعنى المتداول عند
صاحب المعالم والمدارك وعلى قياسه الكلام فيما اذا لاحظناها متنازلة الى ان يصل الى اقوال متباينة
كما في الشهرات والضعاف مثلا فان البعض منهم من قال باعتبار الاول دون الثاني وبعض اخر قال
بالعكس مثلا وح نمنع حصول العلم الاجمالي بوجود طريق منصوب من الشارع في الامارات المتباينة
فهي طرق مشكوكة صرفة وما عداها معلومة محضة لا ترديد فيها فيجب العمل بها وفيها لاصالة

لاصالة البراءة الحالية عما يصلح دافعا لها فان ادلتها عقلا ونقلا محكمة في مقام الشك في التكليف
كما في المقام الرابع سلمنا العلم الاجمالي في الطرق الموجودة المتباينة لكنه مع ذلك كله لا ينهض على المدعى
فان قضية العلم الاجمالي بالاشتغال في دوران الامر بين المتباينين كما هو المفروض هو تحصيل البراءة
القطعية من الاتيان بجميع المحتملات فان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال فلا يتم ما
ذكر من استعلام ما هو المعلوم المردد باعمال الظن لا يقال لا وجه للاحتياط في مثل المقام لدوران
الامر بين الواجب والحرام اذ كما نعلم بوجود طريق منصوب يجب العمل بمؤداه في الامور المتباينة نعلم بوجود مانع
باطلة يحرم العمل بها فيما بينها لانا نقول ان العلم بوجود مانع باطلة غير منصوبة من الشارع كالقياس
فيها لم يحصل لنا بعد واحتمال وجود ما لا يجدي بعد جريان البراءة الاصلية فان قلت ان غاية ما
هناك وتعارض ما يتوهم في المقام منع العلم بحرمة العمل بامارة ظنية حرمة ذاتية كما في القياس واما حرمة
العمل بها ولو بواسطة الوثوق الناهية من العمل بما وراء العلم فما لا يكاد ينكره فمعه وهو تكليف
في المقام كما لا يخفى قلت قد عرفت فيما تقدم مرارا ان مرجع الادلة الناهية الى نفي التشريع وعدم
جواز طرح الاصول المتعلقة على العلم في مقابلة الظنون الغير المعتبرة ولا شيء منهما فيما نحن بصدده
اما الاول فواضح فان التشريع هو ادخال ما ليس من الدين فيه على انه منه وفي صورة الاحتياط
ليس كذلك فانه يعمل بالمحتمل لرجاء انه من الدين ولادراك الواقع فالاحتياط نوع طريقها الظاهري
فيجب الاخذ به في امثال المقام فعلى تقديره يرتفع التشريع بانتفاء موضوعه وارتفاع محله
واما الثاني فلان الاصول العملية واللفظية اذا لم يكن مخالفة لمؤديات الطرق المحتملة كما اذا دلت
الاصول على وجوب شيء والشهرة ايضا دلت عليه مثلا فلا اشكال واما اذا كانت مخالفة لها فالاصول
تارة نافية للتكليف كالبراءة والاستصحاب في بعض موارده والتخيير واخرى مثبتة له كالاشتغال
والاستصحاب في بعض اخر من موارده وعلى الاول فلا منافاة بينهما ايضا فان البراءة والاستصحاب
مفادهما لا يزيد على الرخصة وهي لا تنافي الفرعية فعلا وتركا كما يستفاد من الطرق المحتملة فلو
كانت الشهرة على وجوب شيء يقتضي الاصل العملي واللفظي كاصالة الحقيقة اباحة فلا شك في عدم

منافات الاباحة للوجوب في العمل كما اذا قامت على حرمته فان وجوب الترك لا ينافي جواز الترك اذ له
الترك دائما وعلى كل تقدير فلا منافات فيما اذا كان مفاد الطريق كالشهرة اباحة شيء ومفاد الاصل كالاستصحاب
او الاشتغال وجوب شيء لما قد عرفت من عدم منافات الرخصة الفرعية واما اذا قامت الشهرة على حرمة
شيء والاصل يقتضي وجوبه فان كان هو الاستصحاب فلا ريب قطعا لانتقاض مورده بالعلم الاجمالي
بخلاف جملة من موارده كما تقدم في ابطال الرجوع الى الاصول الجزئية وان كان الاصل هو الاشتغال كان
قامت الشهرة على وجوب شيء والاشتغال يقتضي حرمته فتردد الامر بين الاحتياط في المسئلة الاصولية
كان يعمل بمفاد الشهرة لاحتمال كونها طريقا والاحتياط في المسئلة الفرعية كان يأخذ بمفاد الاشتغال
فح فالحق وان كان الاخذ بالاحتياط في الفرعيات على ما ستعرفه الا انه مع ذلك لا يقتضي العمل بالظن
في تعيين الطريق كما هو مطلوب المستدل اذ لا مناص من الاحتياط اما في المسئلة الاصولية فيما اذا لم يخالف
مفاد الطريق مفاد الاصل واما في المسئلة الفرعية فيما اذا خالف مفاد احدهما مفاد الاخر كما عرفت ولا
يلزم العسر على هذا التقدير فان الاحتياط في الاصول لا يلزم اثبات التكليف فان بعد العمل بالشهرة
ونحوها المختلفة المفاد تارة بنفي التكليف واخرى بثبته والاحتياط في الفرعيات يختص في موارد الاشتغال
فيما كما اذا دار الامر بين المتباينين مثلا وهي على وجه اختلاف ثم في تعيين محل الاحتياط كما لا يلزم على العمل
بالظنون المطلقة صرف العمل بجنبه الامارات المختلفة المثبتة فكذلك لا يلزم على العمل بها من جهة الاحتياط
الخامس سلمنا جميع ذلك والمضنا عن كله لكن هذا الدليل لا ينتج النتيجة المطلوبة الى حصر الحجة في الظن
في الطريق وبيان ذلك ان الطرق المنصوبة اما ان تكون طرقا حال الانسداد والانفتاح او في حالة الانسداد
فقط وان كان جعلها في حالة الانفتاح وعلى التقديرين الملازمة بين المقدمات التي ذكرها والنتيجة
التي قصدها اما على الاول فلان مؤدى الطريق على ما هو المفروض في عرض الواقع فعند التمكن من
العلم بالواقع والعلم بمؤدى الطريق يتخير الامر بين الاخذ بالواقع والاخذ بمؤدى الطريق ولا ترجيح لاحدهما
على الاخر كما اذا قامت البينة مثلا على ذهاب الحمرة في المغرب مع التمكن من تشخيص الواقع لنا علما بالرؤية
ونحوها فقد يتعين العمل باحدهما ثم لو انسد باب العلم في احدهما تعين الاخذ بالاخر كما في الواجب المخير

المخير فان بعد التعذر عن العتق في الكفارات يتعين عليه وقضية ذلك حجية الظن فيهما لو انسد باب
العلم فيهما معا كما في الواجب المخير ايضا فيحكم بالتخيير بين العمل بالظن في الاحكام الواقعية وبين العمل به في الطريق
فكان الشك فيهما خارج عما ادعى به فيهما فكيف يعتبر الظن فيهما وبالجملة ان الطريق والواقع اما ان يكونا
مشكوكين او مظنونين او معلومين وقضية تساويهما في الطرفين من اعتبارهما في الاخير وعدمه في الاول
تساويهما في الوسطانية فكان العلم بالطريق ينزل منزلة الواقع العلم بالواقع عند التمكن من العلم به بعين عند
العلم به فكذلك في صورة الظن فانه لو لم نقل باولوية الاخذ بالظن المتعلق بالواقع فلا اقل من تساويهما واما على
الثاني فلانه اما ان يكون نصب الطريق في حالة الانسداد على وجه الاغماض كان يكون الاعتبار منحصرا في طرق
معلومة مخصوصة وكان المرجع فيما عداها الى الاصول او لا على وجه الاغماض وعدمه كان عين العمل بطرق
مخصوصة مع قطع النظر عن اعتبار طريق اخر وعدمه ويرجع الاخير الى الاول فان العمومات الناهية عن العمل
بغير العلم تقتضي انحصار الطريق فيما عينه فلا بد من الرجوع فيما عداه الى الاصول العملية غاية ما في الباب
ان عدم جواز الرجوع في صورة الاغماض على الطرق الاخر معلوم بالخصوص في صورة عدم الاغماض
معلوم بواسطة العمومات وعلى التقديرين فبعد الاغماض عن ذلك فان الادلة الدالة على حجية اخبار الاحاد
كاية النبأ واجماع المدعى في كلام الشيخ وغيرها كالاخبار باطلاقها يشمل حجيتها في صورة الانسداد والانفتاح
فلا ملازمة ايضا فان الاحكام الشرعية بامرها او بعضها واصولها اذا انسد باب العلم فيهما يتعين العمل
بالظن كما ان خطاب الشارع قد تعلق بوجوب حكم فرعي وعند تعذر العلم فيه يستعلم باعمال الظن
فكذلك اذا تعلق بطريقيته طريق ولا يتفاوت الحال فيهما فكما ان التكليف بالواقع ثابت في صورة عدم العلم
به فكذلك التكليف بالاخذ من الطريق ايضا ولا يتميز ان على المكلف فعلا الا بعد العلم فكما يجوز بعد
الانسداد اعمال الظن فيه يجوز فيه ايضا فان قلت انما يسلم ما ذكر لو كان كل من التكليف بالواقع
وللطريق مستقلا لا علاقة بينهما بالاطلاق والتقييد وليس كذلك فان التكليف بالواقع قد قيده الشارع
بالطريق فالمكلف به في المقام هو الاتيان بمؤديات تلك الطرق ويكشف عن ذلك الاتيان
بالطريق عند الانفتاح فيها والانسداد في الاحكام كما عرفت واعترف فيما سبق انفا وقد صرح الفاضل

بذلك فيما نقل عنه حيث قال ومرجع القطعين في الحقيقة الى انه لا بد عند انسداد باب العلم فيهما من
اعمال الظن في الطريق قلت من الامور الواضحة الجلية التي لا يكاد يعتريها ريب ان قوله اقيموا الصلوة مطلق
وكذلك قوله اعمل بخبر العدل يحكم ايضا بالامتثال فيقيد حكمه الاول كما ان الثاني فيحكم بوجوب اقامة الصلوة
على ما اخبر به العدل وقضية ذلك بحكم العقل لا تزيد على التخيير بين العلم والاخذ بالطريق عند الانفتاح
فيهما والاخذ بالطريق عند انفتاح باب العلم فيه دون الواقع لاولوية الامتثال العلمي على الامتثال الظني
وانما عند الانسداد فالعقل لا يقتضي بتقييد في الامتثالين اذ لو لم نقل باولوية الامتثال الظني بالنسبة
الى الواقع فلا اقل من تساويهما فالحكم بتقديم العمل بالطريق في صورة انفتاح باب العلم فيه وانسداد
باب العلم في الاحكام الواقعية لا يقتضي الحكم بتقديم الامتثال الظني في الطريق على الامتثال الظني في
الحكم على ما كان كما عرفت علة الاولوية ووجهها في صورة الانفتاح في الطريق هو مرجع حكم العقل بها
بواسطة تقييد الحكم بالامتثالين فيهما من جهة تقديم الامتثال التفصيلي العلمي على الامتثال الظني والعلم
الاجمالي بالاحكام الواقعية بعد احراز جملة منها بالطريق العلمي ينقلب بالنسبة الى البعض المحرز بالطريق
العلمي علما تفصيليا وبالنسبة الى الاخر شكا تفصيليا فيجري فيه البراءة الاصلية في محل جريانها وغيرها
في محل غيره وليس هناك تقييد حقيقي كما قد يتوهم كان قال الشارع اعمل بالواقع من الطريق الفلاني
على وجه لو انتفى الطريق لانتفى الواقع ثم لو سلمنا ان هناك تقييدا لفظيا فلا ملازمة ايضا بين المقدمات
المذكورة والنتيجة المطلوبة فان مناط جعل الطريق من الشارع معلوم اذ لا يخلو الامر
اما ان يكون بواسطة غلبة مطابقته للواقع او بواسطة اشتماله على خصوصية متداركة لمصلحة الواقع في
صورة التخلف عنه وعلى التقديرين لا يوجب التقييد في صورة الانسداد واما على الاول فلان بعد
بعد الانسداد في الطريق واعمال الظن في الطريق يلزم احراز الطريق المطابق للواقع غالبا بطريق
لا يلازم المطابقة غالبا فالمناط في الجعل بالطريق مفقود في المقام واما على الثاني فلان الخصوصية
الموجبة لجعله طريقا لو كانت موجودة في غيرها فلا وجه لتخصيصها بالجعل ولو لم يكن فيلزم ايضا
احراز الخصوصية بما لا يلازم وجود الخصوصية وهل هذا الا كر على ما فر وكيف كان فلا بد وان يكون الظن

عند العلم بالطريق وتوضيحه ان الشارع لو قال اعمل بخبر العدل فانما يحصل اليقين من الاحكام
الواقعية فقط فلا شك ان جعل قول العدل دليلا انما هو بعنوان مراعاة الواقع اما بواسطة غلبة
المطابقة له او بواسطة اشتماله على الخصوصية كما عرفت فلو علمنا قول العادل بخصوصه فلا شك
في جواز الاعتماد عليه عند التمكن من الواقع ووجوبه عند عدم التمكن منه ولو لم نعلمه بالخصوص
وعلمنا في طريق تعيينه بالظن المطلق الذي لا يلزم المطابقة واقعا فلا شك في انتقاض الغرض على
هذا التقدير وانتفاء وجه التقييد فيرجع الامر الى التساوي بين الاخذ بالظن في الطريق او الواقع اذ
المفروض ان جعل الطريق انما هو بواسطة مراعاة الواقع اللهم الا ان يقال ان الاخذ بالظن في الطريق
انما هو بواسطة انه يجمع الظنين ومرجع المصلحتين وفيه ايضا ان مثل هذا المستدل لا يوافق هذا المشرب
فانه انما يرى الظن بالطريق ولو لم يفد الظن بالواقع وانما يناسب مقالة من يقول بان النتيجة بعد
الانسداد هو حجية الظن في الجملة على نحو القضية المهملة كما ستعرفه وعلى تقديره فيرد عليه ما سنورده
في ردها من عدم كليته لجواز ان يكون الظن بالواقع في اعلى مراتب الظن والظن بالمظنون اعتباره في
ادنى مراتبه موضوعا وحكما فلا يفيد ما ومعه كما لا يخفى ثم انه قد ظهر مما مر سقوط ما قد يستند اليه من قياس
المقام بلزوم اعمال الظن في صدق المتخاصمين فيجب عليه احراز الطرق المقررة الشرعية لقطع التجاذب وموارد رفع
التنازع وتحصيل موازين القضاء ولو بظنون اجتهادية من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر والصلح
جائز وغيرها مما اشتمل عليه كتاب القضاء وكذا لا يجوز للعقل اعمال الظن في نفس الاحكام الواقعية بلا كشف
عن ذلك عدم جواز رجوعه الى تقليد الميت الاعلم بواسطة غلبة ظنه بتطابق رايه الى الواقع عن تقليد الحي
المظنون اجتهاده وعدالته بل الواجب عليه تشخيص المجتهد الذي هو طريق بالنسبة اليه بظنونه
المتداولة بين امثاله في تعيين الموضوعات من الرجوع الى ارباب الخبرة في الاجتهاد وملاحظة الامارات
في العدالة مثلا وذلك للفرق الواضح بين المقامين اما اجمالا فلانعقاد الاجماع من المسلمين على عدم
حجية ظنون المقلد في الاحكام الواقعية والمجتهد في الموضوعات الخارجية في مقام القضاء بل الضرورة
الدينية قاضية بذلك فان التقليد والقضاء انما شرعا في اصل الشرع على وجه لا يجوز الرجوع فيهما الى الظن

الاحكام فى الاول والموضوعات فى الثانى فانهما متعاكسان كما لا يخفى فعدم جواز الرجوع فيهما الى غير ما
هو المقرر فيهما ليس من جهة الاصل والعمومات الناهية عن العمل بما وراء العلم بل بواسطة ثبوت حرمته
بالخصوص كالقياس واضرابه وذلك لا يقتضى بعدم جواز اعمال الظن فى غير الطريق والاتكال عليه فى
الاحكام فيما ليس كذلك على ما هو ظاهر واما تفصيلا فلان الظنون المعمولة فى غير الموضوعات للعقلاء
والاحكام للقضاء ظنون مضبوطة معلومة مندرجة تحت قاعدة مقررة فى تعيين الموضوعات عندهم
من قول اهل الخبرة ونحوه وفى تمييز موازين اهل القضاء من الشهادات والاجماعات المنقولة واخبار الاحاد ونحوها
من الامارات التى تصادف الواقع غالبا بخلاف الظن المعمول فى الموضوعات للقضاء فانه غالبا من الامور
التى لا عبرة بها وقلما يتفق مطابقتها للواقع كحسن الظن بالمدعى مثلا ولا سيما بالنسبة الى خصوص
الاحاد كما فى المخاصمين بحسب تخيلاتهم وضعفها المنتهية الى اختلاف مراتب اغراضهم وعقائدهم فى الظنون
المستعملة فى الاحكام للمقلدين من الحدسيات والتخمينات المختلفة بحسب اختلاف انظارهم ولجرى لو انه يجوز
للمقلد اعمال ظنه فى تشخيص الاحكام لكان كل واحد منهم متدينا بغير ما تدين به الاخر ويتجر ذلك الى اضمحلال
الدين وفساد سنة شريعة خاتم النبيين وكساد طريقة سيد المرسلين وقد لهذا الهرج والمرج
ثم لو فرض تمكن المقلد من تشخيص الاحكام بمثل ما يشخص به الموضوعات من الظنون المنضبطة لقلنا
بجواز اعماله فيهما ولا ضير فيه الا انه خارج عن مفروض الكلام فى المقام واما ما ذكر من عدم جواز رجوع
المقلد الى الميت الاعلم من جهة فمع انه ليس بذلك المعلوم فانه طالما ذكرنا جوازه فيه فهذا هو المحقق
العين ورزبة من الاخبارية يجوزون لذلك فالوجه فيه ما عرفت من قيام الاجماع عليه ولولاه لما كان المعول
ثلاث لما كانه من العدول بالجملة فكما فكذا لو كان فى زماننا لبين المقيس عليهما امارات التشخيص محدة نوعا ومودها
لقلنا بجواز عمل القاضى بتلك الامارات فى تشخيص الموضوعات والمقلد فى تشخيص الاحكام فظهر ان قياسهما
على المقام قياس مع الفارق هذا تمام الكلام فى الوجه الذى اورده بعض الاجلة فى فصوله واورد بعض
الافاضل فى التعليقة وجوها متقاربة حاصلها يرجع الى دليل الانسداد بتغيير ما فى احدى مقدماته
فان المطلوب فى المقدمة القائلة بعدم الرجوع فى تعيين الحكم الثابت فى الجملة فى المقدمة الثالثة الى الاكثر

البراءة الاصلية كما احتملها محقق الجمال عدم جواز الرجوع اليها فى نفس الاحكام الواقعية الثابتة فى اللوح
المحفوظ التى نزل بها جبرئيل الى النبى ص فى دليل الانسداد وهو ما قرره عدم جواز الاستناد اليها فى مؤديات
الطريق والفرق بينه وبين ما تقدم نقله عن الفصول انه زاد فى الدليل مقدمة وهى العلم الاجمالى بنصب
من الشارع بخلافه فانه قد اعتبر عدم جواز اعمال البراءة فى مؤديات الطريق وان امكن ارجاع كل منهما
الى الاخر وكيف كان فمناط هذا الوجه ان ما يتنجز فى حقنا وفى حق غيرنا ممن تقدم علينا او يتاخر عنا ولو فى
اصحاب النبى ص والائمة ع ليس الا التكليف بمؤديات الطرق المقررة والتكليف بالواقع انما هو شأنى محض
ويستكشف عن ذلك بالرجوع الى حال المقلدين فى اخذ الفتاوى عن المجتهدين واصحاب الائمة عليهم السلام بعضهم
عن بعض فان المرئية تراجع زوجها فى اخذ احكامها والصبيان معلميهم من غير احتمال الخطأ فى الدلالة او فى
السند او فى جهة الصدور ويعولون فيها باصالة الحقيقة واصالة عدم السهو والنسيان واصالة عدم
التقية ونحوها من الاصول المعمولة عند العقلاء فى مقام استنباط مداليل الكلمات ومؤديات الاخبار وطلب
الطلبات فالخطاب متوجه الينا فعلا ليس الا مثل هذه الاحكام ثم لا يخفى عليك ايضا بجريان اصالة البراءة
فان وجود الحكم فى الواقع لا ينافيها بل فيما لو كان الدليل مفقودا عندنا على الحكم من حيث عدم تنجز التكليف
بمفاد الدليل يجرى اصالة البراءة فى محل جريانها ولو فرض انه لو حصل العلم بالواقع بانه بعد حصول العلم
بالواقع فلا تكليف الا به بحيث انه لا يتصور طريقية طريقية بعد العلم فلا تكليف بمفاده لا فعلا ولا شأنا
فان المسألة قد تتعرى بانتفاء موضوعها والطالب بانتفاء مرامه كما هو دأبه فى غير المقام ايضا وفرع عليه النتيجة
المطلوبة من اعمال الظن فى تشخيص الطريق لتحصيل الاحكام التى تتنجز فى حقنا وتتوجه علينا فعلا بعد انسداد
باب العلم اليها والجواب عن ذلك بعد تمهيد مقدمة وهى انه لا ريب فى ان لله احكاما واقعية فى كل واقعة
والدليل على ذلك بعد الاجماع من المخطئة صريح تسليم الخصم هنا وانها لا تتنجز فى حقنا الا بعد العلم بها
تفصيلا او اجمالا مع التمكن من الامتثال ولولا ان العلم الاجمالى كاف فى تنجز التكليف مع تمكن المكلف منه
لما صح تكليف الكفار بالفروع مع ان الاجماع منعقد على التكليف بها بالنسبة اليهم ويدل على
هذا الظواهر بعض الآثار المروية عن الهداة الابرار منها ما قد رواه بعضهم عن سماع غناء الجوارى فاجابه

فاجاب بانه مما اسود خالك فيما لو عوت على مثل هذه الحالة فان من الظاهر ان العلم التفصيلي لم
يكن له حاصلا ولولا العلم الاجمالي ايضا فلا وجه لبقائه كما يظهر من قوله فيما اسود ثم ان جعل الطريق ونصبه
من الشارع تارة في حال الانقطاع واخرى في حال الانسداد وعلى الاول فقد يجعل الطريق لا من حيث
اشتماله على مصلحة متداركة لمصلحة الواقع عند التخلف عنها بل الوجه في الجعل انما هو بواسطة غلبة
مطابقته للواقع تسهيلا للعباد عند التخلف وقد يجعل من حيث اشتماله على المصلحة المتداركة والفرق
بينهما ان على الاول رخصة فيجوز تحصيل الواقع بالاحتياط بعد الاتيان على وجه موافق للطريق وعلى
الثاني عزيمة يجب الاعتماد عليه فلا يجوز الاحتياط وتحصيل الواقع اذ هو في عرض الواقع ح وعلى الثاني
فقد يجعل الطريق من حيث هو مرآة للواقع وآلة للوصول اليه من دون اعتبار اشتماله على مصلحة عدا كونه
مرآة وآلة وقد يجعل من حيث اشتماله على المصلحة التسهيلية ولا وجه لجعل الطريق حال الانسداد من
جهة اشتماله على المصلحة المتداركة كما لا يخفى وعلى التقادير الاربعة تارة على وجه الجعل حقيقة واخرى
على وجه الامضاء في طرقهم المعولة عندهم في استكشاف مطالبهم واذ قد عرفت هذا فنقول ان ارادت
هناك طرقا جعلية تعبدية مشتملة على المصلحة المتداركة لمصلحة الواقع في صورة التخلف المتداول في
الافادة والاستفادة في كل الشارع واصحابه انما هو في هذه الطرق فغير سديد للعلم القطعي بان المجعول
من الشارع على تقديره ليس من هذا القبيل ويكذبه ملاحظة احوال ما استكشف منه مطلوبه فان
من المعلوم ان مراجعة الزوجة والصبيان لزوجها ومعلمهم ليس الا من جهة استكشاف الواقع وكذا
اعتماد العقلاء على الاصول التعبدية كاصالة الحقيقة ونحوها ليس الا بواسطة انه لو لم يعتمد على تلك
الاصول لكان تخلف الحزم على تقديره اكثر من التخلف على تقدير الاعتماد عليها فمن كان راجع وجدانا مرة
بعد اخرى وكرة بعد اولى لا نرى في نفوسنا عند الاعتماد على الطرق المقررة الا من حيث انها كاشفة عن
الواقع مبينة له ولا يكاد يمكن الانكار ومن لا حظ له من الفهم فيجوز ان الدلالات المتداول في الافادة
والاستفادة انما هو الطرق المقررة الكاشفة عن الواقع لا من حيث انها طرق تعبدية مشتملة على المصلحة
المتداركة فغير سديد فيما هو بصدده اما اولا فلان الطرق المقررة عند العقلاء انما هي الطرق التي لم

فطرهم على الاعتماد عليه وخلتهم معتمدين به فكلما راجعوا اليه فهو طريقهم ان علما فعلم وان ظنا فظن فلا وجه
للقول بانسداد باب العلم فيها واما ثانيا فلان الطرق المعولة عليها عند العقلاء ليس الا من جهة كاشفية
والطريقية فلو فرضنا انسداد باب العلم فيها فلابد من تحصيل مقدمة اخرى غير المقدمة المتقدمة فيها باب
العلم ولا يقتضي انسداد باب العلم فيها باعمال الظن فيها كما لا يخفى ثم ان الامضاء من الشارع لا يزيد على حكم
العقل بالامتثال من جهة الارشاد ومنشأ الاشتباه هو الخلط بين الارشاد والامضاء فكما ان العقل
بعد ملاحظة الامر من الشارع يحكم على جهة الارشاد بالامتثال فكذا الشارع امضائه للطريق بمعناه
ارشاده بالامتثال من الطريق فقد يتخيل ان بمجرد هذا الارشاد تقييد للاحكام الواقعية فكما انها
لم تكن مجعولة اصلا غير متحقق في خفاء لما تقدم في الرد على الوجه الاول المنقول من الفصول وبالجملة ان
القول بتبعية الاحكام الواقعية باسرها انما يتم بعد انتفاء العلم راسا لا اجمالا ولا تفصيلا والقول بالتقييد
انما يتم لو قلنا بان التعبد شرعي لا عقلي وقد ظهر مما مر فساده مما لا مزيد عليه مضافا الى ان التقييد على تقدير
ثبوته ايضا فلا يجدي كما مر ثم ان مما مر في ابطال هذا الوجه يظهر وجه آخر في عدم جواز اعتماد القاضي على الظنون
المستعملة في استكشاف حكم الواقعة التي ترافع المتخاصمين اليه فان القاضي لابد وان يعتمد على الدليل
الطرق الخاصة المقررة منه ولا يجوز له التوصل الى الواقع لقوله نحن نحكم بالظاهر والله اعلم بالسرائر ولما روي
ان النبي عليه السلام قال ان موسى بن عمران قال يا رب كيف اقضي بين الناس بما لم تر عيني ولم تسمع اذني فالهمه الله تع
اقض بين الناس بالبينات واضفهم الى اسمي وقد ورد في الطائفة ايضا وجه آخر لا باس بنقلهما
وبيان ما يرد عليهما الاول منهما عقلي موقوف على تمهيد مقدمتين بعد توضيح ما الاول ان بمجرد العلم
الاجمالي كاف في تنجز التكليف على المكلف كما تقدم ويدل عليه مضافا الى ما عرفت اجماع العرفة مع نظرا
ضرورة العقل به ولم نعرف في ذلك مخالفا الا ما قد يظهر من المقدس الاردبيلي ومن اقتفى اثره فان
الواجب بعد العلم هو الفحص وتحصيل المعرفة بالواجب وتشخيص الحرام لا الاحكام الواقعية المعلومة بالاجمال
ومن هنا قد اورد عليه المحقق الخوانساري بان الالزام على تقدير وجوب المقدمة وترك ذيها الا ان يلتزم
بوجوبها نفسيا واصليا لا اصليا احتمل المستدل هذا في بحث المقدمة وبالجملة لا فرق في تنجز التكليف بين ان يكون

المكلف عالما بالاجمال او بالتفصيل الا ان جعل البدل في الظاهر على الثاني غير معقول بخلاف الاول
فيجوز للشارع ان يجعل في مرحلة الظاهر عند العلم الاجمالي بدلا من الاحكام الواقعية كالبرائة ونحوها
من الاكتفاء بواحد من المعلومات الاجمالية في الشبهة المحصورة والاحتياط وهذا هو منشا النزاع في البرائة
والاحتياط الثانية ان العقل بعد ما علم بالتكليف وقطع به وتنجز في حقه يحكم حكما اوليا بوجوب تفريغ
الذمة وتحصيل فراغها والتخلص عن العقاب اللازم على تقدير المخالفة ولو باسقاط الامر كادخال
نفسه في موضوع غير موضوع التكليف كاختيار السفر عند وجوب الصوم واحراق الثوب عند وجوب
الغسل ولا يتفاوت في ذلك مراتب العقول فان هذا هو الامر الذي فطرهم الله عليه حتى ان ضعفاء العقول
ايضا لا يرتابون في ذلك بل الحيوانات العجم ايضا تقضي به نعم قد يزيد على ذلك في العقول الكاملة
بواسطة علو هممها في سدد ركاكتها فانها تحكم بلزوم الاطاعة والامتثال والاتيان بالمامور به من حيث كونه
محبوبا للامر وكون الامر حقيقا لان تمتثل اوامره او كون المامور جديرا لان يتعبد باوامره ولا يخفى
ذلك من مراتب الاطاعة والامتثال الثالثة ان العقل يستقل بقيام الظن مقام العلم بعد تعذره وجب
ان الواجب في المقام هو العلم بالفراغ على ما عرفت انفا فلو تعذر العلم به قام الظن مقامه والظن
بالفراغ لا يحصل الا بالظن المتعلق بالطريق دون الظن بالواقع لعدم الملازمة بين الظن بالواقع
والظن بالفراغ الا ترى ان القياس يحصل منه الظن بالواقع مع انا نعلم بانتفاء الامتثال فضلا عن
الظن بالفراغ واذا تمهد هذا تعين حجية الظن في الطريق دون الواقع لملازمته للظن بالفراغ وهو المطلوب
والجواب عنه اما اولا فبالنقض بما اذا كان الطريق مظنونا بظن غير معتبر فكما ان الواقع لو كان مظنونا
مظنونا بواسطة القياس مثلا لا يلازم الظن به الظن بالفراغ فكذا لو ظننا طريقية طريق من جهة
القياس فلا يلازم الظن بحجيته الظن بالفراغ كما لا يخفى واما ثانيا فبالحل وبيانه ان المقدمات المذكورة
كلها مسلمة الا انه لا يترتب عليها النتيجة المطلوبة فان التكليف بالواقع وبالطريق تارة يكون تكليفا فعليا
فعليا كان علمنا الواقع بخصوصه او الطريق كذلك ولا ريب في الاجتزاء بكل واحد منهما ح تخييرا عند
حصول احدهما خاصة وتخييرا عند التمكن منهما جميعا واخرى يكون تكليفا شانيا كان لم يعلمهما كذلك ح لو

كان الجهل سببا لسقوط التكليف فلا فرق بين الواقع والطريق والا فالظن يقوم مقام العلم فيهما من غير فرق
بينهما ح مع حصول الظن بالفراغ فيهما وتحقيق ذلك ان الظن المتعلق بالواقع والطريق لو كان من الظنون
المعتبرة فالظن بالفراغ يحصل فيهما جزما ولا ينبغي الارتياب فيه ولو كان من الظنون الغير المعتبرة كالقيا
س مثلا ففي مورد القياس مثلا لنا حكمان احدهما الحكم الواقعي المطابق للمصالح والمفاسد التي تعلق
به القياس ولا ريب في عدم تنجزه في حقنا فعلا وكونه شانيا بالنسبة الينا وثانيهما الحكم الظاهري المتنجز
في حقنا فعلا وهو الرجوع الى الاصول في مورد القياس مثلا لو ظننا بوجوب الصلوة الفلانية من جهة
القياس فالتكليف المتوجه علينا في تلك الواقعة هو الاخذ باصالة عدم الوجوب او غير ذلك من
الاصول المتعبد به ولو ظننا بحجية امارة بواسطة القياس فاللازم في حقنا هو الرجوع الى عدم الحجية
مع ان الظنون بالنسبة الى الواقع في الاول هو وجوب الصلوة وفي الثاني هو الحجية فان اراد ان الظن بالحكم
الواقعي من جهة القياس لا يستلزم الظن بالفراغ من التكليف الواقعي الثابت في الواقع فحصول
الظن بالفراغ منه ولا ينبغي الارتياب فيه من غير فرق بين الواقع وطريقه وان اراد ان الظن بالحكم
الواقعي لا يلازم الظن بالفراغ في الحكم الظاهري فهو كذلك الا انه لا مزية اختصاص له بالواقع فالظن الحاصل
بطريقية طريق قياسا انه على غيره لا يلازم الظن بالفراغ من حيث حكمه الظاهري من لزوم العمل باصالة
عدم الحجية في مورد القياس فتدبر في الغاية فانه حقيق به في الغاية الثاني انه كما قرر الشارع احكاما
واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليه اما العلم بالواقع او مطلق الظن وغيرهما قبل انسداد باب العلم وبعده
وح فان كان سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ
بغيره مما لا نقطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف بين الفريقين وان انسد سبيل العلم به
تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقا قطعيا الى الواقع بمقدار
التكليف بالرجوع الى الطريق وقطع العقل بقيام الظن ح مقام العلم حسب ما عرفت وفيه ما عرفت
اولا فيما تقدم من ان حال مطلق الظن بالنسبة الى سائر الامارات انما هو كحال الاصل بالنسبة الى
دليل اجتهادي فكما لا يجوز التردد بين الاصل والدليل بان يقال المرجع في المسئلة الفلانية اما الاصل

نظرا الى القطع

واما الدليل فكذا لا يجوز الترديد بين مطلق الظن وسائر الامارات فان كون الظن طريقا انما هو
بجعل العقل ولا حكم له الا بعد فرض انتفاء سائر الطرق الجعلية او المجعولة وثانيا سلمنا ذلك لاحتمال
كون مطلق الظن ايضا طريقا توقيفيا لكنه يرد عليه ما اوردنا على الوجه الاول المنقول من الفصول في
وجوبه ولا انحلال بالمادة وقد يتمسك في دفع هذا القول بالاجماع المركب فان كل من قال بحجية الظن
في الاصول فقد قال بحجيته في الفروع ايضا وهو كلام فرى لا لب فيه اصلا لما قد عرفت مرارات التمسك
بالاجماع المركب مثلا انما يصح فيما لم يكن المسئلة محضة في العقليات بان كانت لها جهة توقيفية واما
اذا لم يكن كذلك بل كان الحكم ثابتا في احدى شطري الاجماع بواسطة علة عقلية غير موجودة في الشطر
الاخر كما يدعيه الخصم في المقام فلا وجه للاستناد اليه قطعا واما سائر الوجوه التي اوردها في التعليقة
فرجعها الى لزوم الاخذ بالقدر المتيقن من اعتبار الظنون او الظنون جميعها وستعرف فسادهما فيما يأتي
بعد ذلك هذا تمام الكلام في ابطال قول من يرى حجية الظن في الاصول فقط واما ما ذهب اليه
المشهور من القائلين بالانسداد من حجية الظن في الفروع فقط فنظرهم على جريان دليل الانسداد
في نفس الاحكام الواقعية وقضية ذلك الاقتصار على حجية الظن فيها واما الظن في الاصول فيندرج
تحت الاصل وفيه اولا جريان دليل الانسداد في مطلق الاحكام الشرعية ولعل خبر الواحد ايضا حكم شرعي
بل هو اعظم الاحكام الشرعية فلو جوزنا اعمال الظن فيها بواسطة جريان دليل الانسداد فيها فلا مناص
من القول بحجية الظن فيه ايضا وثانيا قد عرفت بان الواجب اولا وبالذات الذي يحكم العقل بعد علمه
بالتكليف ولو اجمالا هو تفريغ الذمة وهو كما يحصل باعمال الظن في الواقع فكذا يحصل باعمال الظن في
نفس الطريق فلا وجه للاختصاص بل العلم بالطريق في الحقيقة لا يزيد على العلم بالواقع فان العمل بخبر
الواحد انما هو من جهة بدليته عن الواقع بلازم الظن بتفريغ الذمة عن الواقع كما لا يخفى فظهر من جميع ما
ذكرنا الرد على الوجهين وجه قول الثالث ايضا وانما اختصرنا الكلام في المقام لانه من مزال الاقدام
ومطرح الاوهام الثاني من الامور التي ينبغي التنبيه عليه انه هل النتيجة الحاصلة من المقدمات
المذكورة عامة كلية او مطلقة مهملة وبعبارة اخرى هل الحجة بعد الانسداد كل ظن او الظن في الجملة

الجملة ذهب الى كل فريق ذو العموم والاهمال ثم يؤخذ ان تارة بالنسبة الى الاسباب كالظن الحاصل
من الشهرات والاجماعات المنقولة ونحوها واخرى بالنسبة الى الموارد ايضا كالظن في المسائل
الفرعية والاصولية والاعتقادية والعملية والموضوعات الصرفة ونحوها وسيأتي الكلام في الثانية مستوفى والمسائل الشبهة فيه
من الموضوعات المستنبطة كالمفهوم الصحيح
انشاء اما الكلام في الاول فمبنى القول فيه ان دليل الانسداد تارة يقرر في كل جزئيات المسائل
فيها باب العلم كما عليه المحقق القمي صاحب القوانين فيتوقف على ابطال البرائة والاحتياط في جميع الموارد الجزئية
على نحو ما مر في ابطالهما من عدم الدليل على اصالة البرائة فيما لم يخالفه خبر الواحد او امارة ظنية اخرى
لابتناء اعتبارها على الظن عندهم وعدم الدليل على الاحتياط بل يكتفى بعدم المخالفة القطعية فيما لو
علمنا بالتكليف اجمالا عندهم ايضا وعلى هذا التقدير لا بد من القول بحجية الظن مطلقا من اي سبب حصل
اذ مناط الاعتبار هو هذا الوصف الراجح ولا فرق في نظر العقل بين خصوص الاسباب فيجب كلما انسد
فيه باب العلم من المسائل الخاصة يجب التعويل على الظنون الجزئية الناشئة من خصوصيات الاسباب فعلى
هذا الوجه كثيرا ما ورد عليه بعض من تأخر عنه من الاكتفاء ببعض الظنون حيث ان في البعض الاخر
يجري ما عرفت من الدليل الا ان الكلام في اصل المبنى كما عرفت في مقدمة ابطال البرائة والاحتياط واخرى
يقرر على وجه الكلية كما مر تقريبه مما فحاجة في تتميمه الى ابطال البرائة والاحتياط بالكلية بل
ابطال كليتهما كاف في جريان الدليل كان يقال ان الرجوع الى البرائة الاصلية يلزم الخروج من الدين
والاحتياط يوجب الحرج كما عرفت ح فاما ان يكون العقل حاكما في النتيجة او كاشفا عن حكم الشارع
فعلى الاول كما هو الحق فالنتيجة كلية لان حكم العقل لا بد وان يكون دائما في موضوع مقصود تفصيلا
فان العقل ما لم يحط بجميع جهات موضوع حكمه ومدركه لا حكم له ولا فرق في نظر العقل في الاسباب
الظنية الا فيما قام القاطع على عدم اعتباره كالقياس في وجه فانه يحتمل ان يكون سبيل القياس حيث
ان الشارع قد كشف عن خطائه وافصح عن عدم تطابقه للواقع غالبا فالعالم بالعواقب قد نهى عن
سلوكه بواسطة ان في سبيله مفسدة عظيمة تساوق مصلحة الواقع او لم يزد عليها خارجا عن موضوع
حكم العقل فحكمه انما يختص ابتداء بغير هذا الموضوع المنهي عنه مثلا وان كان قد يحتمل عدم الفرق في نظر

العقل من هذه الجهة ايضا وسيجيء في اخراج الظن القياسي واضرابه زيادة توضيح لذلك فانتظر ثم لا
ينبغي الارتياب في ان العقل يفرق مراتب الظنون في الشدة والضعف فالظن القوي والشديد منه اي
سبب حصل هو موضوع حكم العقل لا غايته فيه تعقل الثاني فالنتيجة مهملة لان العقل كاشف عن
جعل طريق ظني من الشارع في الجملة من غير بيان للسبب فيه فيحتمل ان يكون الطريق بعد الانسداد
مطلق الظن او بعض اقسامه باعتبار السبب او المرتبة فيحتاج القائل بمطلق الظن على هذا التقدير الى
مقدمة اخرى تعمم جميع الظنون الا ان التحقيق هو حكومة العقل بعد الانسداد فان مرجعها الى تحصيل
طرق الاطاعة والامتثال والعقل في امثاله مستقل كما ان طريق الامتثال في صورة الانفتاح هو العلم
ولا فرق في نظر العقل في اسباب حصول العلم فكذلك طريق الامتثال بعد المقدمات المذكورة في صورة
الانسداد في نظر العقل هو الظن ولا يمكن افتراق افراده بواسطة اختلاف اسبابه الا على ما عرفت من
الوجهين على انه لا ملازمة بين المقدمات والنتيجة على تقدير الكشف اذ من المحتمل عدم جعل الشارع
طريق الامتثال بعد الانسداد فلعله قد وكلنا على ما يستقل عقولنا بطريقيته كما هو كذلك في الواقع فيحمل
ما قد يدل بظاهره على الجعل على مجرد الارشاد كالامر بالاطاعة فان وجوب الاطاعة مما لا يحتاج
في اظهارها الى امر وايجاب من الشارع لاستقلال حكم العقل بها او للتقييد ونحوه ولو لم يتسلسل ويكشف
عن ذلك ايراد اشكال القياس في المقام فانه على تقدير اهمال النتيجة مما لا ارتياب عدم اتجاهه وبالجملة
الاهمال والاجمال انما هما من صفات الالفاظ واما العقل فليس فيه شائبة منهما وعلى تقدير
تسليم الايراد بعدم قبول حكم العقل التخصيص فيشكل اخراج القياس بحكم في فيهما اما لو كان الحكم شرعيا
ولو كان الحكم بترتب النتيجة على المقدمات عقليا اذ لا كلام فيه بواسطة عمومه في جميع الاستدلالات
فانه قابل للتخصيص فلا اشكال ولا حاجة في اخراج القياس الى ارتكاب مثل هذه المحتملات والتكلفات
البارده التي يضحك منها العاقل لو قلنا بالكشف ايضا فهناك امور يدل على التعميم ما لحكم بعينهم
بالمقدمات الحجة فيهما قاعدة بطلان الترجيح بلا مرجح كان يقال انه بعد ما استكشفنا بطريق العقل
اعتبار بعض الظنون شرعا اجمالا فاما ان يكون ذلك البعض هو الظن المعين في الواقع من غير تعيين

المعين عندنا او العكس او المعين عندنا الواقع او العكس والكل باطل والاخذ بالبعض دون البعض ترجيح
بلا مرجح فيجب ان يكون الكل حجة وهو المطلوب ويتم هذا الوجه لو ابطلنا احتمال كونه مرجحا لبعض الظنون بالنسبة
الى الاخر وهو احد امور ثلثة الاول كون بعض افراده متيقن الاعتبار اما حقيقة كالصحيح المشهوري المفيد او اضافة
للوثوق بالنسبة الى الحسن او الموثقات مثلا الثاني كون بعض افراده اقوى من الاخر واشد منه الثالث
كون بعض الافراد مظنون الاعتبار ووجه الترجيح في هذا الوجه يحتمل ان يكون من حيث ان بعد ما تعلق
الظن بحجية بعض افراده فهو مجمع الظنين وحائز المصلحتين على تقدير احتمال التخلف عن الواقع قد يتحقق
احتمال بدلية له في الواقع وعلى تقدير احتمال التخلف في بدليته قد يبقى احتمال اشتماله على مصلحة الواقع
بخلاف ما اذا لم يكن الظن مظنون الاعتبار ويحتمل ان يكون من حيث جريان دليل الانسداد فيه كان
يقال العمل بالظن في الاحكام الشرعية قد انسد فيها باب العلم فلا بد من تعيين المعتبر شرعا بالظن
لانسداد باب العلم بالتعيين فيه والكل لا يصلح مرجحا اما الاول فلانه بين غير مجد في الترجيح وبين غير
كاف في العمل اما تحصيل فلان القدر المتيقن الحقيقي كالخبر الجامع لصفات الراوي كان يكون عدلا
اماميا ضابطا والجامع لصفات الظنون كان يكون موثوقا به ولصفات الاعتبار كان يكون معمولا
به عند الاصحاب في غاية الندور ولو فرض وجوده بين الاخبار فخصوص الظنون الخاصة المعتبرة باجماع
الفرقة المحقة كما تقدم اذ على تقدير انتفاء احد القيود ينتفي اليقين قطعا فانه على تقدير انتفاء الخبر
يحتمل حجية غيره اذ لعل مناط الاعتبار هو الظن على تقدير انتفاء العدالة يحتمل حجية غيره لاحتمال
اناطة الحجية بالوثوق ولو انتفى الوثوق يحتمل اعتبار مطلق خبر العدل لاحتمال ارتباط الاعتماد بالعدالة
واما القدر المتيقن الاضافي فهو وان كان كثيرا كما نبهنا عليه في الرد على بعض الاجلة فيما تقدم لكن
الانصاف احتمال الاوصاف ومقتضاه عدم وجود القدر المتيقن بين الامارات سوى ما عرفت سيما فيما لو
فرضنا امارة ظنية اخرى معارضة لها كما يظهر بالتامل واما قوة الظن فلان المرتبة المنضبطة وهو
الوثوق والاطمئنان وسكون النفس عندها وركونها اليها هو في غاية الشذوذ ومع ذلك لو فرضنا
الاعتماد عليه يلزم احد المحذورين المحذور من الخروج عن المذهب على تقدير اعمال البراءة في العمل

على تقدير الرجوع الى الاحتياط ولتباعين تمنى غير منضبطة بين مراتب لا تتناهى فان مجرد رجحان احد
الطرفين في مرتبة الادراك يسمى ظنا الى ان مدارج كماله الى ان ينتهي الى العلم ولذا لا فرق بين افراد العلم
في الحجية وعدمها من العلوم القوية الشديدة والعلوم الضعيفة فان كل مرتبة منها تكون حجة مع انه قد يراد
في الظواهر العرف يتقيد الحجية باقوى الظنون واطلاق الاسباب قد يكون خلاف ما استقر عليه طريقتهم
حيث انهم قائلون بالفصل ظاهرا بين اقسام الشهرة وانواع الاجماع وافراد الاستقراء مثلا ثم مضافا الى ان الترجيح
بالاقوائية مناف لما قد بنينا عليه من الكشف لانه كما هو ظاهر لا يكاد يكون الا مكابرا ان منشأ الترجيح
بالاقوائية انما هو قرب الاقوى الى الواقع وهو انما يتم لو كان الحاكم بالرجوع الى الظن هو العقل واما لو لم يكن
فليس للعقل ترجيح احد الظنين على الآخر بما يجعله مرجحا كيف ويحتمل في الامور التوقيفية جعل الحجية ادون
مراتبه نعم هو كذلك في الواقع لما عرفت من ان التحقيق حكومة العقل فانا بعد ما فرضنا حكومة الشرع فيه
وكشف العقل عنه فلا وجه للترجيح بالاقوائية لاستلزامه خلاف الفرض واما كون الظن مظنون
الاعتبار فعلى الاول من وجهي تقرير ترجيحه نقول اما اولا فلانا نفرض امارة ظنية اخرى تساوي
ظنه من جهة زيادة نوع الظنين المتعلق بالواقع والامارة فيه بواسطة ضعفهما مثلا حيث ان المناط في
الترجيح على تقديره هو الاقربية وهو حاصل في الظن القوي ايضا لو لم نقل بكونه ازيد وتوضيحه ان كون
الظن مظنون الاعتبار انما هو جهة ترجيحه بما قررنا انه يجمع الظنين وخاير مرتبتين فعلى تقديره يكون
اقرب الوصول الى الواقع لان احتمال الخلاف فيه موهوم في موهوم بخلاف احتمال الخلاف في الظن
بالواقع فقط فانه موهوم في مرتبة واحدة وعلى هذا لو فرضنا الظن بالواقع ظنا قويا دون مرتبة
العلم او الاطمئنان حصل الظن في الواقع والطريق كليهما ظنا ضعيفا في اول مراتبه فح لو لم نقل برجحان
الاخذ بالظن القوي فلا اقل من التساوي واما ثانيا فلان الترجيح بهما لا يكاد ينضبط في مقام ويتم
في مرتبة لان قضية ذلك اعتبار الظن المظنون اعتباره بظن آخر هو ايضا مظنون الاعتبار مثلا لو قام
امارة ظنية مظنونة الاعتبار كالخبر مثلا على حجية امارة ظنية اخرى كالاجماع المنقول مثلا وهكذا
ان استند الى انتهائه الى ظن لم يكن اعتباره ظنيا فتستند اليه اولا من غير حاجة الى تسلسل هذا التجشم والا

فيدور او تسلسل لو لم يعد وهذا ظاهر لا سترة عليه وثالثا فلان الترجيح بالظن
على ما عرفت في الوجه الاول كاشف عن حكومته فلا حاجة اليه والا فلا وجه للترجيح اذ لعل في نظر
الحاكم هو غير ما ذكروا واما على الثاني من وجهي ترجيحه كما زعمه بعض الاعاظم في التعليقة كان يقال ان
انسداد باب العلم وبقاء التكليف يكشف عن جعل طريق من الطرق الظنية وباب العلم بتعيين ذلك الطريق
منسد والتكليف به باق فلا بد من اعمال الظن في الطريق بحكم دليل الانسداد فلا مناص من الاخذ
بالطرق المظنونة كالاخبار فانها بعد ما ادى عليها الادلة القطعية كما عرفت لو لم يكن قطعية فلا اقل من
كونها ظنية بخلاف غيرها كالشهرة فان عدم اعتباره مظنون بواسطة اعراض المشهور عنه وهو كما ترى فيه
انه مبني على مقدمات متخاسة وهي كون العقل كاشفا عن جعل حجية ظن في الجملة لا ملازمة عقلا ولا عرفا ولا
شرعا بين المقدمات المذكورة التي منها انسداد باب العلم وعدم جواز الرجوع الى الاصول الكلية والجزئية على
ما تقدم تفاصيلها وبين النتيجة على هذا التقدير وهي حجية ظن معين واقعا غير معين عندنا لجواز الرجوع
الى الطرق المقررة عند العقلاء لانه من فروع الاطاعة والامتثال والعقل مستقل في طريقه فلو كان
نتيجة الانسداد هي هذه فلا ريب في بطلانها ويرد عليه وجوه الاول فلان المعهود المسلم لقد والمحقق من
الادلة السابقة هو بين افادة القطع باعتبار الاخبار كالصحاح المعمول بها عند الاصحاب لو توقف وبين
عدم افادته في وجه فلا وجه للتمسك بها في الحجية عنوان الخبر مطلقا لتتم ما رامه واما الثاني فلان كلا بل
المعهود في النتيجة المهملة الحاصلة من الدليل الاول اما ان يكون مستلزما للنتيجة كلية فلكن الاول
اتم مستلزما للمقدار واما ان يكون مستلزما للنتيجة مهملة مثلها انتجه الاول وح فان استند في تعيينها الى
دليل آخر فنقل الكلام اليه وهكذا الى ان يتسلسل او يدور وان لم يستند الى دليل آخر فلا يجدي شيئا
فانه انما الذي اجمالا تنظر من جميع ما تى به العقل في النتيجة حاكم والمتكرر انما يلجأ اليه عند ضيق الخناق
ويلزم بالحكومة من حيث لا يشعر ومن يتوكل على الله فهو حسبه لانه هو نعم الوكيل وحاصله يرجع انه لا
معنى لمطالبة الدليل على ترجيح المظنون على غيره فانه بعد ما اورد على الدليل بوجه عليه كما في الكفاية
والتحقيق ان يختار شقا ثالثا وهو العمل بالظن المظنون الحجية فيختار خصوصية ظن مزية الظن بالحجية

ولا شك انه لا يلزم ح الترجيح بلا مرجح شئاً اورد على نفسه ما حاصله ان ترجيح الظن بالظن لا يتم الا بعد
القول باصالة حجية كل ظن فان الظن المتعلق بمثله لا بد وان يكون حجة حتى يرجح به الترجيح واجاب
عنه بانه خلط بين ترجيح الشئ وتعيينه وناشئ عن عدم الفرق بينهما تمهيداً لبيان مطلبه في الفرق
بينهما مقدمة ثم فرع عليها ما نحن بصدده ومحصله ان الترجيح بلا مرجح الذي يحكم العقل ببطلانه
وامتناعه هو الكون مع احد الطرفين والميل اليه والاخذ به من غير مرجح وان لم يحكم بتعيينه وجوباً وانما
الحكم بذلك فهو امر اخر وراء اصل الترجيح والحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح وشتان ما بينهما فالمرجح
غير الدليل والاول يكون في مقام الميل والعمل والثاني في مقام التصديق والحكم وليس المراد من الاخذ
بالظن المظنون الحجية انه يجب العمل به والحكم بانه واجب العمل والتصديق به حتى يلزم ما ذكره بل غرض
المورد انه بعد ما يلزم على المكلف ببقاء التكليف وانسداد باب العلم العملي بطن في الجملة لو عمل بالظن
المظنون حجيته ما تقرر فيه واي نقض يلزم عليه واستوضح ذلك بامثلة عرفية منها انه لو حضر طعامان
عند احد هما الذ من الاخر فلو اكل هذا الشخص الالذ لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح وان لم يلزم اكل الالذ
ولكن لو حكم بلزوم اكله لا بد من تحقق دليل عليه ولا يكفي مجرد الاولوية نعم لو كان احدهما مضراً يحكم
له الحكم باللزوم ومنها انه من اراد المسافرة الى بلد كان له طريقان متساويان من جميع الجهات ولكن
يسافر بعض جانبه من احدهما فلو اختاره ايضاً المسافر لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح ولكنه لو حكم بتعين هذا
الطريق للسلوك احتاج الى دليل قال وبالجملة جميع الموارد كذلك والحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح انتهى
ملخصاً ومحرراً وانت خبير بفساده في الغاية وكساده في النهاية وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة
وهي ان من الامور الجلية التي لا يكاد يعتريها ريب بطلان ترجيح الفاعل احد طرفي الفعل الممكن
صدوره منه وعدمه على الاخر بدون مرجح خارج من الفعل والارادة في نظره والمراد من المرجح هو ما
يخصص ويعين وجود الفعل او عدمه بالوقوع فلو لم يصل الترجيح حد الوجوب على وجه يمتنع منه الطرف
الاخر فلا جهة يجوز مع هذا الترجيح الطرف الاخر فعلى هذا لم يتعين الاول بالوقوع فالطرفان مع وجود
المرجح لم يخرجا عن حد امكانهما ولم يبلغا درجة الوجود او العدم فيحتاج في احدهما الى مرجح اخر فاز

فرضناه مرجحاً يلزم ان لا يكون مرجحاً هف ومع ذلك فننقل الكلام الى المرجح الاخر وهكذا الى ان يتسلسل
فالمرجح في وجود الفعل وصدوره عن الفاعل لا بد وان يكون بحيث يجب معه صدور الفعل منه ويمتنع
جميع انحاء عدمه ويمتنع معه صدور الفعل منه فان الشئ ما لم يجب في نظر الفاعل لم يوجد في الخارج
ولو وجوداً ظلياً وما لم يمتنع لم يعدم وهذا مما قد اتفقت عليه كلمة العدلية والمخالف في ذلك لا يعد في
زمرة العقلاء كالاشعرية فان مرجع الترجيح من غير مرجح فانه من حيث وجود اصل الفعل في الخارج فان
نسبة الارادة بالنسبة الى الوجود والعدم متساوية وكذا الفاعل عين فلو صدر مع ذلك الفعل لزم
ترجيح احد طرفي الفعل الممكن وجوده وعدمه من غير مرجح يقتضيه وبدون مخصص يعينه بالصدور
فان الجزء الاخير من العلة التامة المقتضية لصدور الفعل بعد لم يوجد وبوجه اخر الترجيح في الفعل
عبارة عن وجود الفعل في الخارج بمعنى ان ما يحاذيه في الخارج وينتزع منه الترجيح هو نفس الفعل
ووجوده كما في اضرابه من المفاهيم المنتزعة عن الفعل باعتبارات مختلفة كالشروع في الفعل الاترى
ان فعل الاكل والشروع فيه غير الاكل في الخارج فترجيح الاكل معناه ايجاد الاكل في الخارج فلو جوزنا الترجيح
بلا مرجح فقد جوزنا وجود الفعل وترجيحه من غير مرجح وهو فطري الاستحالة وضروري البطلان واخرى
من حيث نقل الكلام في الارادة فان وجود نفس الارادة مع انه فعل اختياري لا بد له من مرجح خارج عنها
وان لم يلزم وجود الارادة وترجيحها بدون المرجح وكيف كان فلا ريب في ان مرجح صدور الفعل لا بد وان
يكون بحيث يجب معه الفعل ويمتنع عدمه والا لم يوجد واذ قد عرفت هذه فنقول ان ما ذكره في الفرق
بين المرجح والدليل بان المرجح غير الملزم في دفع ما قيل عليه مما لا محصل له عند التحقيق فان اراد في مثال
المذكور ان مرجح اكل الطعام الالذ والعمل به لا يجب وان يكون ملزماً في صدور هذا الفعل من
هذا الاكل فهذا الكلام باطل لانه في الحقيقة اما الى عدم صدور الاكل والفعل منه او الى جواز الترجيح
بلا مرجح وهو راجع الى الترجيح بلا مرجح وتجويزه يوجب انسداد باب اثبات الصانع وان اراد ان مرجح
الحكم والاعتقاد باكل الالذ لا يلزم ان يكون ملزماً فهذا ايضاً كما ترى ظاهر البطلان فان العلم ايضاً
موجود من الموجودات الامكانية وجميع سلسلة الامكان في وجود ذاتها محتاج الى سبق علتها وما

يكن مرجح وجود العلم موجودا وملزما بحيث يمتنع معه جميع انحاء عدمه يمتنع وجوده على قياس امثاله تحتها
فيه فان مرجح اختيار الظن المظنون لا مناص من ان يكون ملزما له والا فيلزم المحذور السابق وكذا مرجح
الاعتقاد والحكم بان بعد الانسداد المرجح هو الظن المظنون اعتباره لابد وان يكون مستندا الى دليل
يورث له وهذا ظاهر لا سترة عليه فان مجرد تعلق الظن بالظن لا يصير مرجحا للعمل بالظن ما لم يكن ملزما
فالظن لو جوزنا ان يكون ملزما للشيء فلم لا يكون ملزما للحكم الواقعي ايضا والا فلا وجه في التزامه للعمل
بالظن ايضا فما اورد على نفسه في محله وما اجاب عنه غير مستقيم وكان منشأ الخلط احد الامرين احدهما
ما قد يتوهم من ان الترجيح بلا مرجح قبيح فانه قد يتراءى منه ان المرجح ما به يصير احد طرفي الفعل اولى من الاخر
فيجوز صدور الاخر الا ان الاولى هو صدور ذي الطرف الراجح من الفاعل كما يظهر من تمثيله بالمثال نحوه ولا
وثانيهما ما قد يظهر منهم في باب التعارض والتراجيح من ان المرجح غير الدليل وكل منهما لا دلالة له على ما
ذكر اما الاول فلان معناه ان ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وملزم لا بعيد في نظر العقلاء مرجحا
وملزما قبيح لا انه يمكن ترجيح احد المتساويين على الاخر وايجاده ووجوده من غير مرجح ومخصص لاحدهما
كفتحي الميزان وجوده وعدمه وعلى قياسه الكلمة المشهورة على لسانهم من قبح ترجيح المرجوح على الراجح وتفضيل
المفضول على الفاضل فان امثال ذلك لا يخفى على العاقل فضلا عن الفاضل واما الثاني فلان توهم
المرجح غير الدليل كما في المشهور حيث يقولون بان المرجح لا دليل عند تعارضه باحد الاحتمالين معناه انها
يوجب مزية لاحد الاحتمالين لم يكن قبل فان احدثت فيه المزية على وجه قطعي بان المرجح هو هذا الاحتمال
فلا شك ان المرجح ح دليل الحكم فانه جزء اخير للعلة التامة لحصول العلم المعبر عنه بحسب الاصطلاح
بالدليل وان لم يوجب العلم بكون الموافق للمرجح هو المرجح فلا بد في اثبات كونه مرجحا من دليل معتبر
فان قام على كونه مرجحا دليل فهو دليل ايضا لانه جزء اخير لعلة العلم بالحكم والا فيبقى على الامر مرجحا ولا دليل
مثلا لو احتملنا وجوب صلاة الجمعة وحرمتها بواسطة امارتين عليهما ووافق احدى الامارتين الشهرة
فان حصل لنا القطع بحجية ما وافق الشهرة من حيث موافقتها لها فلا كلام والا فان دل دليل على اعتبار
الشهرة عند تعارض الامارتين كقوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك فلا شك في ان المرجح هو الدليل والا

والا فوجود الشهرة كعدمها لا يوجب علما ولا شيئا اخر فيما هو المقصود وحاصل الكلام في المقام ان
نتيجة دليل الانسداد انه يجب العمل بالظن في الجملة على تقدير اجمالها وترجيح الظن وتعيين الواجب منه
بالظن يرجع في محصل معناه الى الحكم والتصديق بان المرجح بعد الانسداد الى المظنون الاعتبار في
سلسلة الظن والحكم والتصديق موجود من الموجودات الامكانية التي تحتاج في وجودها الى سبق
علتها وعلة التصديق في الاصطلاح هو الدليل ولا دليلية للظن المتعلق بالظن لتعيين الواجب ليس مبينا
والا لكان في مطلق الظن ايضا كذلك كما هو المفروض ولا مبينا فالمرجح في امثال المقام لابد وان يكون
دليلا وهو المطلوب فقط ما نحن بصدده من الفرق بينهما ثم ان في المقام مسلكا اخر في بنائها على عدم حجية مطلق
الظن بل لو كان حجة فالظن الذي لم يقم على عدم حجيته ظن كما يظهر من بعض لانا نظن ان الحجة بعد الانسداد
هو الظن الذي لم يتعلق الظن بعدم حجيته لا مطلق الظن واورده المحقق النراقي على وجه الاعتراض
على الدليل مع اختلاف في بيانه وكيف كان فتحريره ان يقال ان نتيجة البرهان على ما ستعرف اخراج
هو كل ظن فلو قام ظن على عدم حجية ظن فقد قام القاطع على حجية ظن الممنوع فان المفروض اعتبار ظن
المانع قطعا الحجة بعد الانسداد هو الظن الذي لم يتعلق الظن بعدم حجيته كالخبر الواحد مثلا عند
المشهور والاولوية لقيام الشهرة على عدم حجيتهما ودعوى اختصاص حجية الظن بالفروع قد فرغنا
عن ابطالها وسيجيء ما يزيد التحقيق فيه فان قلت ان نسبة دليل الانسداد بالنسبة الى الظن المانع
والممنوع متساوية فلا وجه لترجيح الظن المانع بدخوله تحت الدليل على الظن الممنوع بخروجه عنه
كما اذا كان هناك عام كقولك اكرم العلماء وكان الامتثال بالعام في احد افراده موقوفا على عدم
الامتثال بالنسبة الى فرد اخر كما اذا كان اكرام زيد العالم في الواقع مرتبا على عدم اكرام عمرو العالم
فانه كما لا حكم بتقديم احدهما على الاخر الا بعد دلالة دليل فان الحكم باكرام زيد العالم معارض بالحكم
باكرام عمرو ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فكذلك في المقام لا وجه لترجيح الظن المانع على الممنوع كما لا يخفى
قلت فرق ظاهر بين ان يكون دخول احد الفردين في العام حكما موجبا لخروج الفرد الاخر حكما وبين ان
يكون دخول احد الفردين في العام حكما موجبا لخروج الاخر موضوعا وما نحن فيه من قبيل الثاني فان

دخول الظن المانع في دليل الانسداد يوجب خروج الممنوع موضوعا فان موضوع الحكم هو الظن الذي
لم يقم قاطع على عدم حجيته فخروجه لا يستلزم تخصيصا في العام العقلي بخلاف ما لو فرضنا خروج المانع
فانه تخصيص في الدليل العقلي الا ترى انا قد قلنا بتقديم استصحاب السبب على استصحاب المسبب
عند تعارضهما بواسطة ان دخول استصحاب السبب في دليل الاستصحاب انما يوجب خروج الاخر موضوعا
بخلاف ما لو قدمنا استصحاب المسبب عليه فانه يوجب التخصيص في العام اللفظي الدال على الاستصحاب
بلا مخصص فيه اولا انا لا نم ان النتيجة هي الظن الذي لم يقم دليل قطعي على عدم اعتباره على وجه التقييد
واما اشكال القياس فيجيء الجواب عنه ودفع اشكال القياس اللفظي بهذا التقييد الفاسد لو وجه
على الدليل اشكال اخر واما ثانيا فلو سلمنا التقييد ولكن لا نم وجود ظن تعلق الظن بعدم اعتباره واما ما
قد يتراءى في الظن من الشهرة والاولوية والاستقراء من حيث ان المحكم قد ظن عدم اعتبارها فليس من جهة
عدم قيام دليل على حجيتها بالخصوص كما في القياس فان الكلام في المقام انما هو مع قطع النظر عن اصالة
حرمة العمل بالظن فعدم حجية الشهرة عند المشهور والاستقراء انما هو من حيث عدم دليل على حجيتها
بالخصوص في عدم حجيتها في مرحلة الاصل معلوم لا مظنون بل هو من اجل الضروريات عند الامامية
كما ادعاها الاستاد الاكبر المحقق البهبهاني ثم قد يتوهم في الاولوية ورود دليل خاص على عدم حجيته
مضافا الى الاصل كما ورد في خبر ابان بن تغلب في دية الاصابع الا ان لنا فيه كلاما يطلب في محله وثالثا
فلانا سلمنا وجود الظن المتعلق بعدم اعتبار ظن لكن لا نم ان دخول الظن المانع في الدليل اولى من دخول
الممنوع واما ما استند اليه من ان خروج الممنوع خروج موضوعي لا يوجب تخصيصا في الدليل بخلاف خروج المانع
فمشترك بينهما كيف ولا يمكن خروج الحكم في نفسه وتوضيحه ان مفاد الظن المانع ونظيره وان كان يجب
المطابقة مثلا عدم حجية الممنوع وخروجه موضوعا الا ان دخول الممنوع ايضا يوجب خروج المانع خروجا
موضوعيا التزاما مثلا بعد ما فرضنا دخوله تحت العام فيلزم خروج المانع لان القطع بدخول
الممنوع ينافي القطع بدخول المانع وكذا ينافي الشك بدخوله اذ مع احتمال دخول المانع لا يقطع بدخول
الممنوع فالقطع بدخوله يستلزم القطع بخروجه لان دخوله دليل قطعي على خروجه فلا ترجيح لاحدهما

لا يعمل بها على الاخر واما حديث استصحاب المزيل والمزال فليس بجود ما ذكر من ان تقديم المزيل يوجب خروج
المزال موضوعا بل التحقيق فيه ان التقديم هناك انما هو بواسطة ترتب طبيعي بين المزيل والمزال من جهة
العلية بينهما فان الشك في المزال معلول للشك في المزيل فيرتفع الشك في المزال بعد استصحاب المزيل
ولا ينافي ارتفاع الشك في المزيل بعد استصحاب المزال وان كان قضية العلية ارتفاعه من حيث ان رفع
المعلول لا يلازم رفع العلة لان الاصل يصير من الاصول المثبتة التي لا نقول بها عند التحقيق وتحصل
الفرق هو ان ارتفاع الشك في المزال مع كون الشك معلولا بعد استصحاب المزيل معتبر بواسطة
انه من الاحكام الشرعية للمزيل فان الطهارة مثلا في من اللوازم الشرعية للطهارة مثلا المستصحب طهارته
في مثال المزيل والمزال ولا استصحاب بنجاسة المحل مثلا فانه لا يلازمه لزوما شرعيا نجاسة الماء بل الملازمة
لزوما عقليا كما في المقام فان دخول الممنوع يلازم لزوما عقليا خروج المانع خروجا موضوعيا على ما
عرفت لان الاصل في استصحاب المزال لا ينهض باثبات اللوازم العقلية بخلاف المقام فانه من الادلة
الاجتهادية وهي تنهض باثبات اللوازم العقلية والعادية والشرعية باجمعها فتدبر فان قلت القول
بخروج ظن المانع مخالف لما اطبق عليه الفريقان من القائلين بالظن المطلق كارباب الظنون الخاصة فان
احدا منهم لم يفصل بين اقسام امارة واحدة فان الشهرة لو كانت حجة فهي حجة مطلقا ولو لم يكن حجة فكذلك
والقائل بالفصل بمثل هذا التفصيل كان يقال الشهرة مثلا حجة ما لم يتعلق على بطلان الشهرة او الاولوية
او الاستقراء قلت اولا ان الثابت بعدم القول بالفصل والاجماع المركب في امثال المقام ليس الا
كشف الطريق بكل حيثيته وثانيا ان دعوى الاجماع مقلوبة فتلتزم بخروج جميع اقسام الشهرة في المثال
المذكور ثم فان قلت ان الاصل في المسألة الاصولية موافق للظن المانع فلا بد ان يكون هو المرجح
وبيانه ان حجية الاستقراء او الشهرة مثلا مسألة اصولية ومقتضى ما ذكرنا في دليل الانسداد هو حجيته
كما ان مقتضى الشهرة اثبات حجيتها بدليل الانسداد عدم حجيته فدليل الانسداد في المقامين متعارض
فيسقط عن درجة الاستدلال فلا بد من الرجوع الى الاصول والاصل في مسألة حجية الاستقراء التي
هي من المسائل الاصولية عدم الحجية فيوافق مضمون الاصل مضمون المانع من الظنين دون خروج الممنوع

الممنوع عن تحت الدليل او هو كذلك قلنا لا نم سقوط الدليل بالنسبة الى كل من المانع والممنوع اذ قد يحتمل
جواز الرجوع الى اقوى الظنين من المانع والممنوع وستعرف ذلك هذا تمام الكلام فيما اذا قرر هذا الوجه
في بيان عدم كلية نتيجة دليل الانسداد وقد يقرر هذا الوجه في بيان حجية الظن المظنون بان يقال انه
اذا علمنا بوجود امارة قطعية بين الامارات ثم ظننا بان بعضا منها ليست هي فنظن اجمالا بان الامارة
القطعية انما هي في غير تلك الظنون التي ظننا بانها ليست هي وح فالجواب عنه هو الجواب عما
تقدم من الظن المظنون فراجعه ولوجه اخر ان نتيجة برهان الانسداد هو العمل بالظن من حيث انه يوجب
الظن بتفريغ الذمة وبعد ما تعلق الظن بعدم حجية ظن لا يحصل الظن بالفراغ فلا بد ان لا يكون الظن
الموهوم حجة وفيه ما قد عرفت سابقا من ان الظن بتفريغ الذمة بالنسبة الى متعلق الظن وهو الحكم
الواقعي يحصل قطعا وهو كاف في امثال المقام واذ قد عرفت بطلان ما تخيل كونه مرجحا فيثبت التعميم
كما افاده بعضهم والحق ان بعد ما قلنا ببطلان المرجحات لا يجب القول بالتعميم لاحتمال التخيير وليس
المراد من التخيير هو التخيير بين الكل والبعض حتى يتمسك بالاخذ بالقدر المتيقن في دفعه لان احتمال
الكل مدفوع بالاصل والابعاض متعددة فيتوجه التخيير بينهما انتهى فلا بد له دليل على بطلان التخيير
في المقام ليثبت التعميم لجواز ان يكون المرجع الى احد ابعاض الظن من غير تعيين شرعي على ان يكون المعين
راجعا الى الدواعي النفسانية في نظر المكلف كما في سائر التخييرات وكيف كان فالاجماع على ما
ادعى قائم على بطلان التخيير بين الامارات في مرحلة الظاهر بمعنى ان التخيير في العمل بين الامارات في
مرحلة الظاهر لا يجزي عما يجب العمل به في الواقع سواء كان ما تكلف به في الواقع هو الكل او البعض فالحجة
ان بطلان المرجحات انما هو مقدمة لجريان قاعدة التخيير ومحقق لموضوعها وبعد صلاحية جريان
التخيير في موضوعه قام الاجماع على بطلانه في الحقيقة فالمهم هو هذا الاجماع كما لا يخفى الثاني
من الجهات هو الاجماع المركب وعدم القول بالفصل فان القائلين بالانسداد لم يفرقوا بين اقسام الظن
واسبابه وهو كما ترى الا ان الكلام في اعتبار مثل الاجماع بعد ما نجد من نفوسنا من عدم حصول الظن
الكشف عنه الثالث انها قاعدة الاشتغال وبيانها ان بعد ما ثبت بدليل الانسداد حجية

ظن في الجملة ولم نعلم الواجب فيه بخصوصه فلا بد من العمل بكل ظن لان العلم بالاشتغال يقتضي
العلم بالامتثال فلا يحصل الا بالعمل بالجميع لا يقال لا يجري الاحتياط فيما دار الامر بين المحرم والواجب
كما في المقام فان بعض الظن اثم والعامل به اثم لانا نقول ان اراد من المحرم الذاتي المنهي عنه بالخصوص
كما في القياس فلا نسلم حرمته لعدم دليل عليه وان اراد من المحرم ولو بعنوانه راجحه في عموم ما دل
على حرمة العمل به فقد مر غير مرة ان ادلة الامرين احدهما التشريع وثانيهما طرح ادلة الاصول في مورد
من غير دليل يقتضيه وتعلقهما بالعلم والاحتياط محقق لموضوع لا يصدق عليه التشريع ولا يلزم طرح
الاصول فيما اذا كانت نافية والظن مثبتة التكليف لعدم التنافي بينهما كما مر مفصلا واما الاصول المثبتة
فالاستصحابات منها منقطعة بالعلم الاجمالي في موارد هذا بحذف مقتضاها واما الاشتغال فلانه
في المسألة الفرعية يعارض الاشتغال في المسألة الاصولية والاول مقدم على الثاني كما تقدم وانت
خبير بان هذا الوجه لا يستقيم الا ان تقديم الاشتغال في المسألة الفرعية عليه في المسألة الاصولية
عين عدم العمل بالظن فيها والمقصود اثبات التعميم والعمل بالظن في موارد الاشتغال في الفروع ايضا نعم
انه قد يتوهم عدم تقديم الاشتغال في الفروع نظرا الى معارضته بالاشتغال في الاصول وليس كذلك
لان الاشتغال في المسألة الفرعية لا ينافي الاشتغال في الاصول وتحقيقه يحتاج الى مقدمة وهي
ان وجوب العمل بطريق وامارة كخبر زيد مثلا يتصور على وجهين احدهما ان يكون الامر بالعمل به موجبا
لوجوب مرضي فيما اخبر به ولو كان من المباحات او المكروهات او المندوبات كما اذا جعل احدها متعلقا
للنذر مثلا وثانيهما ان يتعلق الامر باستناد العمل المحرك اليه لا الى نفس العمل كان يكون الواجب استناد
العمل الى قوله والاخذ منه على ان يكون المدرك في اعتقاد الاستحباب او الاباحة هو خبر زيد ولا شك
ان هذا هو معنى وجوب العمل بخبر زيد لا الاول ولا يلزم وجوب الحرام فيما اذا اخبر بحرمة شيء او وجوب
مباح كما انه لا شك في صدق الامتثال ولو بالنسبة الى فعل المامور به مع عدم الاخذ بخبر زيد
وان لم يصدق بالنسبة الى الاخذ لانه واجب توصلي يسقط باتيان العمل ولو من غير هذا الطريق
نعم لا يثاب بالنسبة الى الامر بالاخذ من قول زيد والعمل بخبره لان قضية الوجوب التوصلي لا يزيد على

دفع العقاب وهو لا يقتضي بالثواب كما لا يخفى اذا عرفت هذه فاعلم ان الشهرة مثلا دلت على خلاف
ما يقتضيه الاشتغال في وجوب الصلاة مثلا فالعمل بالاشتغال لا ينافي العمل بالشهرة عملا في العمل
بها فقد يؤدي الى ترك الاشتغال فان المفروض وجوب العمل على تقدير الاشتغال وعدم وجوبه على
تقدير العمل بالظن والعمل بالاول عمل بالثاني لان الاخذ به واجب توصلي يحصل بالفعل لو من غير
جهة الاستناد الى الظن نعم قد يتعارض الاشتغالات فيما لو كان كل منهما مثبتا للتكليف كما اذا كان
الاشتغال في الفروع موجبا للعمل والظن قائم على حرمته او بالعكس فيحكم بينهما بالتخيير ومع ذلك فلا
يطرد العمل بالظن كما هو المقصود من التعميم كما لا يخفى الرابع منها ما عرفت الى المسبب الطباطبائي ره وهي
وهو قاعدة عدم الكفاية وبيانها على ما قد حكي عنه بعد تلخيص منا انه بعد ما فرضنا دلالة الدليل
على حجية ظن في الجملة على سبيل الاهمال فنقول ان لنا سلسلة من المظنون والمشكوك والموهوم
والواجب اولا الاقتصار على الظن المظنون في الاحكام على تقدير الكفاية والا فلا بد من الحاق المشكوك
ثم الموهوم وحيث ان الاقتصار على السلسلة الاولى غير كاف في الفقه كله لا من حيث قلتها كما توهمه
بعضهم اذ قلما يتفق خلو واقعة عن ظن مظنون بل من حيث تعارضها كثيرا بسائر سلاسل قيام الظن
الشخصي على خلافها فلا مناص من التعدي الى المشكوك الاعتبار ثم منه بالبيان المزبور الى البيان الى
موهومه لوجود العلم الاجمالي كثيرا في كثير مما يتعجله من الاحتمالات ولو بعد انضمام معارضاتها
بالواقع على وجه يلزم من الطرح في المقامين احد محذورين من العسر والخروج من الدين او المخالفة
القطعية لا يقال لا ضير في قيام الظن الشخصي في الظنون المشكوكة والموهومة لان العبرة بالظن
النوعي فلا بد من العمل بسلسلة المظنونات ولو لم يفد ظنا شخصيا لانا نقول ان قضية الاسند اد
لا تزيد على حجية الظن الشخصي اذ مناط حجيته هو الاطمئنان وهو مفقود في غير الظنون الشخصية
وحجية الظن النوعي يناسب القول بالتعبد وهو خارج عن التقديري نعم لو انسد باب الظنون
الشخصية كما انسد باب العلم اعاذنا الله منه يتعين القول بحجية الظنون النوعية ومرجحاتها في الحقيقة
الى اعتبار الشك كما لا يخفى فظهر وجوب العمل بمقتضى الظن في جميع سلاسله في صورة التعارض

التعارض واما في غير المتعارضين فيجب العمل بالظنون الشخصية الحاصلة منها اما لعدم الكفاية
واما لعدم القول بالفصل واما الاولوية القطعية فانه اذا كان الظن معتبرا فيما اذا تعارضه ظن
نوعي اخر ففيما لم يعارضه شيء بطريق اولى وفيه اما اولا ان الظاهر من وضع الترتيب بين السلاسل
من الاخذ بالمظنون اولا ثم المشكوك ثم الموهوم هو الميل الى ما يحتمله القائل بحجية الظن في الطريق او
ترجيح الظن بالظن كما سبق وعلى هذا يرد عليه ما قد تقدم في دفع مردة واما ثانيا فلان التعدي من الظنون
الى المشكوك ان كان بواسطة عدم الكفاية في ابواب الفقه ففيه انه ليس من التعميم في شيء لان الاهمال في
النتيجة انما هو بالنسبة الى الظنون التي قام الكفاية بخبرها واما بالنسبة الى ظن تقوم بالكفاية فلا
اهمال اهمال فيها اذ النتيجة هو الظن الكافي في الفقه او لا فرد ان تشخيصه لان الاهمال وتعيين في
هذا الاجمال لا تعميم في المقام وان كان بواسطة عدم القول بالفصل ففيه ما عرفت مرارا من عدم فهوضه
بمثل المقام وان كان بواسطة الاولوية كان يقول ان الموثوق عند تعارضه بالصحيح من جهة قيام الظن
الشخصي فيه حجة فحجة فيما لا يعارضه شيء بطريق اولى ففيه ان الاولوية انما تنهض مع ما فيها لو ثبت
حجية الموثق في صورة التعارض وليس كذلك بل الالتزام بالعمل بالموثوق عند التعارض انما هو من حيث
وجود العلم الاجمالي فيهما ولو بملاحظة معارضاته على وجه لو لم يعمل به يلزم احد المحذورين واما عند
عدم التعارض فالعلة المذكورة القاضية بالعمل مفقودة فلا حجية الاولوية كما لا يخفى ثم ان لبعض
المتاخرين وجها اخر في تعيين عدم الكفاية والتعميم به فافاده انه لو لم يعمل بمطلق الظن من اي سبب حصل في
اي مرتبة كان لما تم الفقه واحال الملازمة الى التدرب في الفقه ولعمري انه وجه فاسد ومنشاه
عدم التدرب في دليل الانسداد والامارات الظنية اذ القول بمطلق الظن قد لا يلزم تمامية الفقه
فان الاسباب الظنية في افادتها الظن مما يختلف باختلاف استعدادات النفوس الجزئية فقد
يحصل منها لبعضهم ظنا ولا يحصل لاخرهم فتمامية الفقه انما هو بواسطة مطابقة الظنون وكفو
بالظن المطلق انما هو لقول به في مفهومه فربما يحصل للقائل بالصحاح الاعلائية ظنون كثيرة لا يحصل
على قدرها بل الاقل منها للقائل بمطلق الظن مثلا القائل بحجية الاستقراء مع قلة موارده على تقدير

ترك العمل به لشبهة القياس نعم قد يحصل له الظن من الامارات الاخر اكثر مما يحصل في موارد الاستقراء
وبالجملة فدعوى عدم تمامية المقدمة الا بالعمل بمطلق الظن ناشئة اما عن سوء الفهم في دليل حجية
الظن ومناطه او من عدم المبالاة في المكابرات وقد تمسك بعض من لا دربة له في التعميم ببناء العقلاء ولم
نقف له على محصل فالاولى ترك التعرض له هنا والذي ينبغي ان يقال في وجه التعميم على تقدير اهمال
في النتيجة هو ان الواجب اولا الاخذ بالاخبار الصحاح المعمولة عند الاصحاب المفيدة للاطمئنان فانها
هو القدر المتيقن من بين الظنون بجميع اقسامها اذ ما من خصوصية يحتمل كونها مناطا في الحكم وملاكا
في الاعتبار الا وهي موجودة فيها اذ غاية ما يتصور في غيرها من الخصوصية هي افادتها الاطمئنان
والمفروض حصوله فيها مضافا الى الحجية وكونها معمولا بها عند الاصحاب ولو لم نقل بحجية هذا القسم
من الاخبار من جهة الظنون الخاصة فلا اقل من احتمالها لما مر ومنها يظهر ان كونها قدرا متيقنا لا يختص
بالقول بالظن الخاص بل انما هو بحسب الدليل الرابع ايضا لكنها لا يغني في حكمها كل امارة دل على اعتبارها
وحجيتها هذا الصنف من الخبر بناء على ما حققناه سابقا من انه لا فرق بين اقسام الظن في مواقع الاخبار
الموثقة التي تفيد الاطمئنان فانه قد دلت اخبار كثيرة صحيحة دلالة واضحة صريحة كما لا يخفى على من
له لطف قريحة على حجيتها منها الرواية الصحيحة المذكورة في ترجمة يونس بن عبد الرحمن فانها بمنطوقها
وجوابها تدل على ان ملاك الاعتبار هو الوثاقة ومناط الحجية هو الاطمئنان فان السائل قال ان يونس
بن عبد الرحمن ثقة آخذ منه معالم ديني فاجابه عليه السلام بقوله نعم لا يقال الرواية ظاهرة في الفتوى فانها
الظاهر من معالم الدين فلا يدل على حجية الرواية لانا نقول لا نم ظهورها بل ظاهرة فيهما جميعا كما هو
ظاهر ولو سلم فيتم المطلوب بعدم القول بالفصل اذ كل من قال بحجية فتواه قال بحجية روايته بل لا يمكن
دعوى الاولوية بالنسبة الى الرواية نعم ذلك لا يتم الا بعد ذاك السيد ومن تبعه وحذوه في عدم حجية رواية
الواحد وحجية فتواه ولكنه على مذهب القائلين بحجية الاحاد فلا قائل بالفرق فان قلت لا دلالة لها
على حصر الملاك والمناط في الوثاقة فلعله كان هناك شروط اخر كالعدالة ونحوها معلومة عنده
وكان المجهول هو الوثاقة فقط كما يقال فلان مجتهد يجوز تقليده فانه انما يقال بعد احراز سائر

الشرائط قلت الظاهر من الرواية كما يظهر لمن له الدراية ان المعتبر هو الوثاقة فما لم يعلم باشتراط
شيء آخر يؤخذ بظاهرها ولا يعتنى بالاحتمال بعد ظهور المقال في غيره ومنها ما رواه الكشي في
ترجمة محمد بن مسلم عن محمد بن قولويه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الله
بن محمد الحجال عن العلا بن رزين عن عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انه ليس كل ساعة القاك
ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه قال فما يمنعك
عن محمد بن مسلم الثقفي فانه قد سمع من ابي وكان عنده وجيها ظاهرها عموم التعليل بالوجاهة مما يرشدك
باناطة الامر بها ومنها ما رواه في الكافي في ذيل النص على ابي محمد عليه السلام اخبرنا ابو علي احمد بن اسحق عن ابي
الحسن عليه السلام قال سألته ومن اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال له العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني
يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون واخبرنا ابو علي انه سأل ابا
محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك عني
فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان والمراد بالمعاملة اما المعاملة في الدين
او المعاملة في الامور المتعلقة بالامام عليه السلام فان عموم التعليل يفيد عموم المعتبر بالوثاقة وقد يذكر في
عداد ما ذكرناه من الاخبار الصحيحة ما رواه في البحار عن الاختصاص للشيخ المفيد عن ابن الوليد عن
الصفار عن محمد بن عبد الحميد عن عبد الله بن سالم عن حسين بن عبد العزيز قال قال ابو عبد الله عليه السلام خبر
يأخذه صادق عن صادق خير من الدنيا وما فيها وليس كذلك لان المفيد لم يعاصر ابن الوليد وانما هو
من احمد بن محمد بن الوليد ولم ينقل منهم توثيقه الا انه قيل فيه انه كان من مشايخ الاجازة وان كان
الظاهر وثاقته حيث ان المفيد واضرابه كاحمد بن عبدون وابن الغضائري اجل شانا من ان يكون
مخبرهم غير موثق عندهم مضافا الى ان الرواية موجودة في كتاب الصفار والمقصود من ذكر ابن الوليد
هو الاتصال بالمعصوم سندا تيمنا وتبركا والمقصود من القرائن عند الشيخ هو الاطلاع على بعض
المزايا في خفايا الروايات التي لم يطلع عليها الا من ارتاض في الصنايع العلمية والا فيجوز اخذ رواية
من الكتاب كما في زماننا هذا مما نقلناه في الكافي والتهذيب والفقيه والوافي وغيرها لكنه مع ذلك

ليس بتلك المكانة من الصحة بحسب الاصطلاح فان بين المفيد وبين الوليد ارسالا كما عرفت ومحمد بن
عبد الحميد لم يجد فيه توثيقا صريحا الا ما نقله في الوسائل عن النجاشي وهو يحتمل ان يكون توثيقا له او لابيه
ولهذا ترى الشهيد كما عنه في تعليقاته على الخلاصة قال بوثاقته وفي تعليقاته على كتاب ابن الغضائري
قال بعدم وثاقته وكذا في ميسر بن عبد العزيز الا ما عن ابن فضال وهو فطحي الا ان في الروايات مدحا
كثيرا له قال العقيقي اثنى عليه آل محمد وهو ممن يجاهد في الرجعة وحكاية الجبل معروفة وبالجملة فخبر تحف
ليس كالاخبار المتقدمة في السند وكذا في الدلالة كما هو ظاهر وكيف كان فالواجب اولا بعد ابطال النتيجه
هو الاخذ بالقدر المتيقن وما في حكمه على تقدير الكفاية بحيث لا يلزم المحاذير السابقة على تقدير الرجوع
الى الاصول الكلية او الجزئية في موارده واما على تقدير عدم الكفاية فلابد من الاحتياط في الامارات وقد
عرفت فيما مر تعارض الاحتياط في المسألة الاصولية للاحتياط في المسألة الفرعية وقد رأيته تقدم
الاحتياط في الفروع الا ان يقال ان الرجوع الى الاحتياط في الفروع يستلزم العسر والحرج من حيث ان الامارات
التي ثبت بها التكاليف في المسألة الاصولية مما لا مناص من العمل بها والامارات النافية مما لا عبرة بها في
مقابلة الاشتغال في الفروع وهو عين الاحتياط في جميع الموارد وعلى هذا التقدير فلا يمكن العمل
بالاشتغال في الفروع بالكلية ولا يمكن الاستناد الى الامارات النافية للتكليف في قبال الاشتغال
في الفروع بالكلية ايضا لما عرفت من التقديم فلابد من الاخذ بالظنون اعتبارا وهو الظن الاطمئناني لان
باب العلم فيها منسد والعلم الاجمالي بوجود امارات واقعية فيها موجود والاحتياط غير ممكن والرجوع الى
البراءة غير جائز في الشك في المكلف به بعد العلم الاجمالي فلابد من اعمال الظن فيه لا يقال ان كان دليل الانسداد
منتجا القضية كلية فلا حاجة الى ضم هذه النتيجات والا فلا مزية اختصاص للاستناد اليه في المقام كالامر
في الرد على بعض الوجوه المنقولة من التعليقه فانها ايضا قضية مهملة لا تعين فيها وان استند في دفعه
الى ثالث فينتقل الكلام اليه والا فلا فائدة فيه كما لا يخفى لانا نقول الفرق بين المقامين ظاهر غير خفي
فان المسألة هنا الكلية متنوع على انواع عديدة بخلاف المقام وتحقيق ذلك انه قد سبق في باب ما ذهب
اليه المحقق القمي واختاره في تقريب دليل الانسداد من جريانه في كل مسألة جزئية قد انسد فيها باب

العلم كما في مسألة صلاة الجمعة مثلا عدم تعقل الاهمال في النتيجة بالنسبة الى هذا الدليل
لاختصاص كل مورد بظن واتحاد المظنون على تقديره والمفروض جريان دليل الانسداد في جميع الموارد فكل
ظن لابد وان يكون حجة في مورده ففي كل مورد اتحد المظنون وان تعددت الاسباب لا وجه للاهمال في
النتيجة بخلاف ما اذا تعدد المظنون من حيث اختلاف الموارد وان كانت مجتمعة في عنوان واحد فان الاهمال
على تقديره مما لا مناص منه وما نحن فيه من قبيل الاول وما نقلناه عن التعليقه من قبيل الثاني لان الدليل
المعول في النتيجة تارة ينتج حجية الظن المظنون اعتباره كما فيما نقلناه عن التعليقه واخرى ينتج حجية الظن
الاطمئناني كما هو المقصود في المقام وهو على الاول متعدد لاحتمال ان يكون الظن المظنون على قدر ما كان
من خبر كما هو ظاهر او الاجماع المنقول بانضمام الحال مثلا او الشهرات بانضمام الاجماعات او الموثقات فقط
او الصحاح مع الشائع الى غير ذلك من الاحتمالات فلم يعلم الحجة منها وهذا هو عين الاهمال وعلى الثاني
متحد وهو الظن الاطمئناني وان اختلفت اسبابه فان مجرد اختلاف اسباب الظن لا يقتضي تعدده بعد
العلم باتحاد مورده فلابد من اجراء دليل الانسداد في الامارات النافية للتكليف حذرا من لزوم العسر على تقدير
الاحتياط في الفروع والمخالفة القطعية على تقدير الرجوع الى البراءة والعمل بكل ما هو مظنون الاعتبار وهي
الظنون المفيدة للاطمئنان ولا اختلاف فيها ولو اختلفت اسبابه فلا حاجة الى اعمال دليل ثالث حتى يحل
فان قلت ان العمل بالظنون في الامارات النافية للتكليف مما لا مخصص له فان المناط فيه لزوم العسر
وهو لا يلزم على تقدير العمل بالامارات المثبتة والنافية جميعا فليعمل في الامارات المثبتة بما هو مظنون الاعتبار
في رفع العسر قلت ومرجع ذلك الى الاحتياط في الموهومات وتركه في الموارد المظنونة بالظنون الفعلية
الشخصية فان الامارات النافية في قبال الاصول الجزئية الخاصة في الموارد الخاصة لا يفيد الظن
بواسطة ما عرفت من قضاء العقل بتقديم الاشتغال في الفروع على الاشتغال في الاصول بخلاف
الامارات المثبتة للتكليف فانها لا معارض لها فالظنون الفعلية غالبا فيهما وحيث ان المناط
في الاحتياط هو العقل فلا يحكم بترك الاحتياط في المظنونات وبالاحتياط في الموهومات لانه لا يقتضي
بترك الاحتياط في المسألتين بعد ارتفاع العسر الذي هو المانع في العمل بالاحتياط بالعمل بالظنون

الاعتبار من الامارات النافية للتكاليف وذلك ظاهر لا يستريب فيه كذا افيد وللتامل فيه مجال كما لا يخفى
على المتامل هذا تمام الكلام في التعميم على تقدير الكشف واما على ما هو التحقيق من الحكومة فهل العقل ابتداء
الحكم بحجية الظن من غير ملاحظة مقدمة اخرى غير المقدمات الماخوذة في اصل الدليل او يحتاج في الحكم
بالتعميم الى ملاحظة مقدمة اخرى كبطلان الترجيح بلا مرجح وان لم يكن شاعرا بالملاحظة فكثيرا ما يحكم
في القضايا الكثيرة بواسطة مقدمات ما خفية مع عدم العلم باستناد الحكم اليها وهو يسمى بعضها بالقياسات
معها والحق هو الثاني فان مراتب ادراك العقل متدرجة بواسطة تدرج مراتب مقدمات الحكم الا ترى ان
العقل لا يدرك الانسانية في الانسان الا بعد ملاحظة ما يميزه من لوازمها او ملزومها مع ادراك
جسمية بل وحيوانية ايضا فالعقل اولا بعد ملاحظة بقاء التكاليف يحكم بالخروج عن عهدته وبعد
سد باب العلم يحكم بالتردد بين الامتثال الاجمالي اللازم للاحتياط والخروج عن عهدة التكليف بالعمل
بالبرائة والامتثال الظني بل مطلق الامتثال ولو كان وهميا وبعد ملاحظة عدم جواز الرجوع الى
البرائة بملاحظة المحاذير اللازمة على تقديرها يتعين الرجوع الى الاحتياط والامتثال بغير العلم ثم
بعد ملاحظة عدم وجوب الاحتياط بواسطة العسر والحرج يتعين الامتثال بغير العلم وحيث ان الظن
اقرب الى الواقع يتعين الظن فانه اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات هو المتعين وحيث انه لا خصوصية
في افراد الظن يحكم العقل بان الحجة بعد هو او مطلق الظن من غير فرق بين افراده واقسامه ولسببا
كما انه لا يحكم العقل بعموم اعتبار العلم في موارده الا بعد ملاحظة انتفاء الخصوصيات المقتضية لحجيته
على خاص وادراك مخصوص فظهر ان العقل لا يحكم ابتداء بالتعميم بعد الانسداد وحجية الظن مطلقا وان
كان لا يحتاج في الحكم بالعموم الى ملاحظة المقدمة القائلة ببطلان الترجيح بلا مرجح تفصيلا فانها
مما اودعه الله في خزائن نفوسهم ومن هنا يتضح ان القائل بكلية النتيجة والقائل باهمالها لا نزاع
لهما في الحقيقة لان الاول يؤول الى الثاني فانه يحكم بالعموم ولا من جهة مقدمة مطوية معلومة ويتوهم
عدم استناد الحكم اليها في خفية لشدة ظهورها ومجهولة لعدم بروزها عند الغير ثم انه قد يمكن
ان يقال بان القول بالتعميم انما يلازم بطلان الاحتياط ان الضرورة الداعية الى دفع البدعي

عن الاحتياط مع انه هو الذي يقتضيه القواعد المتداولة بيننا من تقديم الامتثال العلمي ولو اجماليا على غيره
من وجوه الامتثال بل قد يعد في عرض الامتثال العلمي التفصيلي كما مر تفاصيله في اوائل الباب انما تقدر
بقدرها فقضية الاحتياط اولا من غير ملاحظة لزوم العسر على تقديره هو اتيان كل ما يحتمل الوجوب
ولو وهما وترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك ولما كان الاحتياط على هذا الوجه يوجب العسر الشديد ويورث الحرج
الاكيد كما مر فاللازم هو التبعيض بين الاحتمالات التي يقع الاحتياط فيها على وجه يرتفع العسر لا على وجه يبطل
الاحتياط بالكلية لعدم ما يقتضي بالابطال لذلك فعلى هذا لا بد اولا من ترك الاحتمالات الوهمية التي
خلافها مظنون بالظن الاطمئناني فان بقي بعد ذلك محذور كما هو كذلك فلا بد من ترك الموهومات برمتها
فانها اولى بالترك كما يستقل به العقل فاحسنا طرح من اعمال الاحتياط في سلسلتي المظنون والمشكوك فان
لزم بعد ذلك عسر كما ادعاه بعضهم كان للواجب ترك المشكوك ايضا الا انه لا يخفى فساد هذا التوهم اذ قل
ما يوجد واقعة مشكوكة تساوى طرفاها من غير حصول مزية لاحد طرفيها للفقيه في مقام الاستنباط
فدعوى لزوم العسر على تقدير الحاق المشكوكات بالمظنونات في بناء الواجب وترك الحرام مجرد مكابرة
بعد ما عرفت من انها موارد قليلة لا تكاد توجد اللهم الا ان يتمسك بالاجماع في عدم لزوم الاحتياط
فيها كما يظهر من ملاحظة طريقة السلف ومزاولة وظيفة الخلف كما تقدم فعلى هذا الوجه لترك
الاحتياط في سلسلة المظنونات جميعا لوجود مقتضي الاحتياط ورفع المانع عنه فان العسر انما
كان مانعا عنه فيما يلزم الحرج واما في غيره فلا وجه لمنعه ويبقى على ما هو قضية القاعدة اولا ومقتضى
حجية كل ظن حصل في كل مورد من الموارد كما هو كذلك بناء على ما تخيله المحقق القمي ونسب الى
صاحب المعالم والمحقق البهبهاني فبطلان الاحتياط على وجه العموم يقتضي حجية الظن في موارده
على وجه العموم فان قلت ان الوجه في لزوم العسر على ما مر ذكره هو عدم جريان الاحتياط على وتيرة
واحدة في موارده فتارة يقتضي بترك شيء وفي الواقعة الاخرى بفعله فاخرى دون يقتضي بالتوقف الى غير
ذلك من اختلاف وجوه الاحتياط في كل واقعة تنزل الوقايع عديدة وتتشعب بشعب جديدة بخلاف
ما اذا كان الظن حجة فانه يجري على طريقة واحدة فالاحتياط مطلقا يلزم العسر ولا وجه للتخصيص

بالحاق الموهومات مثلا بالمظنونات قلت نعم فالالزم هو الاخذ بالظن فى كل مورد وترك وجوب الاحتياط
والعمل به والجرى على مقتضاه فى جميع الوقايع ولا نعنى بالحجية غير هذا كما لا يخفى على الانظار المستقيمة
والافهام القويمة نعم التحقيق انه مع ذلك كله لا يعد من العمل بالظن على وجه يوجب طرح الاصول الخاصة
فى مواردها فى قبال الامارات الظنية كما هو المقصود من القول بحجية الظن وتفصيل هذا الاجمال
وتوضيح هذا المقال هو ان العامل بالظنون المطلقة انما يتوصل فى سلسلة المظنونات بالظنون المثبتة
للتكاليف بعد ادعاء العلم اجمالا بان جملة منها امور واقعية ومطابقة لما هو فى نفس الامر وتطرح الاصول
الخاصة النافية للتكليف فى تلك الموارد لانه بعد موافقته للاحتياط الذى يوافق فى حسنه
الشرع والعقل وهو الناظر فى العمل بالظن واما الظنون النافية للتكليف فلا احتياط لا يقتضى
بالعمل بها بل انما هو فى العمل بالاصول المثبتة للتكليف كما مر ذلك التصريح به واما فى سلسلة المشكوكات
فقضية الاحتياط كما عرفت الحاقها بالمظنونات الا انه خرجنا منها للزوم العسر والاجماع كما ادعى لكنه
انما هو بالنسبة الى العلم الاجمالى الكلى الموجود بين جميع المسائل واما بالنسبة الى الموارد الخاصة فيؤخذ
بالاصول الخاصة كما هو المذكور فى كلام غيرهم من القائلين بالظنون الخاصة واما فى سلسلة الموهومات
فالعامل بالظن المطلق انما ترك الاحتياط للزوم العسر بالنسبة الى العلم الاجمالى الدائر فى جميع المسائل
كما انه لم يلتزم به فى الموارد الجزئية التى تقتضى الاصول الجارية فيها التكليف مع انه لا دليل عليه الا دعوى
لزوم العسر على تقدير الاخذ بالاحتياط فيها والانصاف عدم تماميته على عدمها وبالجملة فالقول بحجية
الظن المطلق على تقدير الاستناد الى دليل الانسداد يتوقف على بطلان الاحتياط فى الموارد الخاصة
بالنسبة الى العلوم الاجمالية الجزئية الحاصلة فيها بدعوى لزوم العسر بالنسبة الى جميع مراتبها وليس
على ما ينبغى الا ان يقال بانه لا دليل على وجوب الاحتياط مطلقا كما صنعه المحقق القمى وربما يستفاد من كلام
ونسب الى البهائى لكنه ظاهر البطلان كما هو فساد القول بان العقل يستقل بان الطريق بعد سد
باب العلم هو الظن وان لم يتم دليل على بطلان الاحتياط بوجه يوجب العمل بالظن بعده يقتضى ذلك
بعد جواز الرجوع الى الامتثال العلمى الاحتياطى غاية ما فى الباب هو الخروج عن مقتضى الاحتياط فيما

فيما دل دليل عليه ويبقى الباقى على حسبه فان الضرورة تتقدر بقدرها الثانى من الامور التى ينبغى
التنبيه عليها ان قضية الدليل على تقدير التمامية ولو بملاحظة مقدمة مطوية معلومة عدم الفرق
بين خصوصيات الظن من جهة الاسباب مع ان هناك امورا لا يجوز الاستناد اليها فى شيء قطعا كالقياس
واضرابه من الظنون التى قام القاطع على عدم اعتبارها ولو كان خروجه بواسطة ظن قطعى الاعتبار فيشكل
الامر فى الحكم بخروجها عن الدليل لاستلزامه تخصيص الدليل العقلى مع عدم قبوله التخصيص وقبل الخوض
فيه ينبغى رسم مقدمة وهى انه قد اشتهر بينهم عدم جواز تخصيص الدليل العقلى وربما يتوهم ان المراد
منه ما يقابل الدليل الشرعى الذى قد استقل العقل بادراكه كقبح الظلم والعدوان وحسن العدل
والاحسان فيجوز التخصيص فى الادلة الشرعية وليس كذلك بل التحقيق ان التخصيص لا يجرى فى كل دليل
لا يحتمل الخلاف فى مضمونه بحسب ما يفيده من العلم بعد الظن والسر فى ذلك ان الدليل فى الاصطلاح
هو ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فهو واسطة فى ثبوت العلم ولو كان علما شرعيا بانتهائه الى العلم
الوجدانى للعالم فاثبات المعلوم لا بد به فان قام فى الفرد المخصص دليل على ثبوت الحكم له لا يتم فلا
معنى للتخصيص لاستلزامه تخلف المعلول عن العلة التامة المثبتة للعلم والا فلا معنى ايضا للتخصيص
لعدم دليل دال عليه اولا فلا تخصيص ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الدليل عقليا او شرعيا اما الاول
فواضح فان العقل لا حكم له الا بعد الاحاطة بجميع مراتب مدركه فى مرتبة ادراكه فان ادرك مثلا قبح
الظلم فلا وجه للتخصيص والا فلا معنى له كما هو كذلك واما الثانى فلانا لو فرضنا قيام الاجماع على نجاسة
عنوان الكافر فان قام على نجاسة اليهود ايضا فنجاسته اجماعية لا تخصيص فيها وان لم يتم فلا دليل
على نجاسته وعلى قياسه الشيء لو قامت على نجاسة الكافر مثلا نعم يجرى التخصيص فى الادلة اللفظية
الظاهرة فى المعنى بحسب الدلالة الوضعية لا بحسب الدلالة التابعة للارادة وبحسب افادتها
تصور المعنى الموضوع له لا من حيث التصديق بكون المعنى هو مراد المتكلم وفى الحقيقة الدلالة الدليل
عليها تسامح منهم من حيث انها ليست بعلة تامة للعلم بل لا بد فيها من احراز عدم المانع ولو بالاصل
عدم التخصيص والتقييد والمجاز ونحوها فالدلالة الدليل عليها انما هو صورى بواسطة انتفاء

مقتضيات للعلم ومن هنا يتضح ان الدليل الحقيقي ولو كان لفظيا لا يقبل التخصيص كما اذا كان عدم
المانع منه معلوما اما بواسطة عدم قابلية المانع كما في العام اللفظي بالنسبة الى مورده فانه ح
فيه ولا تخصيص واما بواسطة العلم بعدمه معلوم وان كان قابلا لمانعية المانع كما اذا ورد العام في مقام
تأسيس قاعدة كلية او في مورد الامتنان فظهر ان الدليل على قسمين حقيقي وصوري كما ان التخصيص
ايضا على قسمين حقيقي وصوري والدليل الحقيقي لا يقبل التخصيص بقسميه اما التخصيص الحقيقي فلا
لمكان التناقض المحال واما التخصيص الصوري فلما عرفت والدليل الصوري ايضا لا يقبل التخصيص
حقيقة للتناقض فالتخصيص الصوري انما يختص عروضه بالدليل الصوري كما ان يكون عنوان الحكم
في الدليل بالصورة تمام الفرد المخصص لو يحسب الاجمال فيعرضه التخصيص الصوري ويعلم منه خروج
الفرد المخصص العام الظاهر ولو يحسب التفصيل فلا تناقض ايضا لاختلاف محل الحكم اجمالا وتفصيلا و
الوجه في عدم جواز تخصيص الدليل الحقيقي يرجع الى القول بعدم جواز تخلف المقدمتين في [illegible]
عن النتيجة وذلك امر واضح محقق عند المعدلية كما حقق في محله واذ قد عرفت هذه فاعلم ان الكلام في
المقام تارة يقع في كيفية خروج الظنون التي قام القاطع على عدم اعتبارها كالقياس والاستحسان والرمل
والجفر ونحوها بعد ان حكمها معلوم من عدم جواز الاتكال عليها كما في الاستثناء فان المستثنى حكمه
معلوم الكلام في كيفية خروجه من المستثنى منه واخرى يقع في حكمها ايضا كما في الظنون التي قام الظن
على عدم اعتبارها فلا بد من تخصيص الخارج من الدليل فيهما وعلى تقدير الخروج ففي كيفية الخروج فالكلام
يقع في جهتين الجهة الاولى في كيفية خروج القياس واضرابه مما قام القاطع والدليل العلمي على فسادها
فنقول لا اشكال في خروج القياس على تقدير الكشف اذ محصل الكلام على هذا التقدير يرجع حينئذ
الى ان الدليل قد دل على حجية الظن في الجملة معلوم عند الله غير معلوم عندنا وذلك لا ينافي خروج
القياس فان ادلة الحرمة العمل به دليل شرعي على ان الحجة المجهولة المرددة بين اسباب متعددة
ليس هو القياس فان الموجبة الجزئية لا تناقض السالبة الجزئية ولا فرق في ذلك بين ان يستند في
التعميم الى الوجوه المعممة او لم يستند اليها وعلى الاول بين الاحتياط وغيرها اما فيما اذا لم يستند اليها

ايضا فظاهر واما في صورة الاستناد فلان جميع ما ذكرنا من ادلة التعميم لا يجري في مورد القياس
اما الاحتياط فلان حكم العقل الذي هو المناط في الاحتياط بعد العلم الاجمالي بالتكليف لا يزيد على
دفع العقاب والخروج عن عهدة التكليف فلو علمنا من المولى بانه قد اسقط عنا الاحتياط في ذلك البعض
الموارد ولم يلزم علينا الاتيان بكل المحتملات فقد علمنا بعدم ترتب العقاب على ترك بعض المحتملات
واحتمال كون الواقع في المحتملات المتروكة انما عهدته عليه ولا ضير فيه والحاصل ان العقل يحكم باتيان
الكل من باب المقدمة العلمية لتحصيل الواقع والمكلف بحرز الامن العقاب وبعدما علم بعدم العقاب في موضع
على تقدير الترك فلا يحكم بالاحتياط هذا اذا قلنا بان القياس داخل في العلم الاجمالي الدائر بين الظنون
واما اذا لم نقل به كما هو التحقيق فان القياس خارج عن اطراف الشبهة اذ قضية الدليل لا تزيد على اعتبار ظن
في الجملة وبعد العلم بحرمته نعلم علما تفصيليا بانه ليس هو فالامر ظاهر واما الترجيح بلا مرجح فلعلها فيه ايضا
خروج القياس فانه على تقدير الكشف حكم ظاهري مرجعه الى عدم العلم بالمرجح وهو لا ينافي المرجح في خصوص
مورد كالقياس فان ادلة حرمة العمل به يرجح لعدم العمل به ويحصل الموضوع لا يجدي حينئذ لان الدليل الكاشف
كما لا يخفى واما عدم الكفاية فلوضوح عدم جريانه بل لا عما يقال بان العمل به يلازم المحذور ومحذوري في عدم العمل
بعينه من الخروج من الدين هذا كله على تقدير الكشف واما على تقدير الاخذ بالظن من باب لزوم الاخذ
كما قررناه اخيرا فلا اشكال ايضا كما عرفت ويكشف عن ذلك رفع اليد عن الاحتياط فيما يلازم العسر كالخروج
مع ان الاحتياط في تلك الموارد مما يحصل الواقع ويظهر ذلك في الغاية عند ملاحظة وجوب تكرار الصلوة
فيما اشتبهت القبلة في اربع جهات مع احتمال كون القبلة في جهة اخرى متوسطة بين الجهات الاربعة
فالواجب اولا هو الصلوة بكل نقطة من الدائرة التي يفرض المكلف مركزها كما لا يخفى الا ان الشارع قد عفى
عنها ولو كانت مؤديا الى خلاف الواقع فنظرنا الا على منافاة في وجوب الاحتياط وترك بعض المحتملات بعد
دلالة دليل على وجوب الترك او جوازه وينبغي ان يعلم ان الظن القياسي لو اقتضى شيئا فعلى تقدير عدم
الحاق الموهومات بالمشكوكات في عدم اعتبار الاصول الجزئية في مواردها لا بد من الحاق موهومة
بالمشكوك في اعتبار الاصول الخاصة في مواردها فان الظن ح كالعدم فما هو مناط في الاعتبار في المشكوكات

موجود في هذا الموهوم هذا ما يقتضيه الجلي من النظر واما النظر الدقيق فلا يفرق في ورود الاشكال
بين هذا المشترك ومناق الحكومة كما تعرفه بعيد ذلك لكن على اختلاف ما بينهما وتوضيحه ان بعد
ما قطعنا النظر عن الاحتياط في كل المحتملات من حيث لزوم العسر على تقديره فلا بد من التبعيض فيها
دفعا للمحذور كما عرفت وح فنقد قلنا بان العقل يستقل في اسقاط الموهومات عن سلسلة
المحتملات لعدم الاحتياط فيها بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي في جميع المسائل بالنسبة الى
العلوم الجزئية الحاصلة في الوقائع الخاصة فالحكم بسقوط الموهومات مطلقا عقلي ولا فرق في نظر العقل
وغيره من الاسباب حتى قيل بان موهومه ملحق بالمشكوك فنحكم بها على تقدير حكومة العقل فلا اشكال
فيه سواء قلنا بان العقل او لا يحكم حكما كليا من غير حاجة الى ضم مقدمة اخرى او قلنا بان الحكم بالكلية
انما هو بعد ملاحظة بطلان الترجيح بلا مرجح حيث ان الحكم هذا الحكم واقعي مرجعه الى العلم بعدم المرجح
كما في العلم وكيف كان فقد اورد ذا الدفع الاشكال بوجوه الاول ما افاده المحقق القمي من المنع من
حصول الظن من القياس واشباهه فاكتشف الشارع صراحة او كناية عن حاله واستند في ذلك الى
وجهين احدهما ان مبنى الشرعيات على الجمع بين المختلفات والفرق بين المجتمعات فان دين الله لا
يصاب بالعقول الضعيفة ولا يستفاد من الآراء السخيفة فان الحكم المستنبطة للاحكام لا يعلمها
الا الحكيم او من ارتضاه به على صراط مستقيم ويكشف عن ذلك ملاحظة منزوحات البئر فان البعير
مثلا يخالف البقر مع اجتماعهما في غير الواقعة ووجوب غسل المني دون البول وقضاء الصوم على
الحائض دون الصلوة الى غير ذلك فبعد ملاحظة امثال ذلك في الشريعة كيف يحصل الظن
باتحاد مناط الحكم في الواقعتين حتى يستتبعه الظن بالحكم في المقيس وثانيهما الاخبار الدالة على ان
السنة اذا قيست محق الدين كما في خبر ابان بن تغلب وفي غيره ايضا بطرق متعددة فان هذه الروايات
تدل على ان محق الدين في القياس فبملاحظة ذلك لا يحصل الظن بالحكم في المقيس وفيه ايضا ان منع
حصول الظن من القياس مكابرة فان الوجدان شاهد صدق على خلاف ذلك وقضية ان الجمع بين
المختلفات كالتفريق بين المجتمعات لا يقتضي بعدم حصول الظن منه كيف ويحصل العلم منه كعبر

عنه بتنقيح المناط ولو لم يحصل منه الظن يلزم الطرح ولو على بعض الوجوه وهي مما قضت الضرورة ببطلانها
مع ان الغالب هو الجمع بين المتقاربات والمؤتلفات بحيث يحكم المتدرب في الشرعيات بان موارد الافتراق
اقل قليل بالنسبة اليها ويرشدك النظر في الاحكام الثابتة في حق الرجال فان الغالب اشتراك
النساء لهم فيها ومشاركة احكام الاماء للعبيد ولو في الاغلب وكيف لا مع ان جملة منهم ذكروا في عداد
الادلة الحاق الفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب ومنكر ذلك مكابر لنفسه مع امكان فرض البحث في فرض
الحصول ودعوى امتناع حصول الظن منه بعد ما جاء من الخبر فيه اغرب من سابقه واعجب من لاحقه
اذ مفاده لا يزيد على وجوب الاعراض عنه وعدم الاستناد اليه ولا دلالة فيه على الامتناع لو لم يكن فيه
تلويح بالامكان نعم لا يبعد دعوى حصول الظن منه في الغالب بعد ملاحظة موارد تخلفه عن الواقع
وعدم كشفه عنه كما يلاحظ ذلك في مراجعة حالات المفضلة في امور معاشهم الثاني ما التزم به
المحقق المذكور وابنه من جواز العمل بالقياس حال الانسداد فيما اذا افاد الظن وتوضيحه انه لا ريب في
بطلان العمل بالقياس في مذهبنا فمن مارس قليلا اهل هذا المذهب في الجملة ولا سيما بعد ملاحظة
الاجماعات المنقولة والاخبار المتكاثرة الواردة عن العترة الطاهرة بحيث يحتمل عدم جواز الملاقاة
لمن اثر ذلك في جميع موارده الا انه قد يظهر من جماعة الاستناد الى الاولوية الظنية حتى قيل انها نوع
الفقيه ومن جماعة اخرى الاعتماد على الاستقراء الذي هو في حقيقة الحال مرجعه الى القياس اذ
من الواضح فساد الاستناد في اثبات حكم جزئي لجزئي مثله من غير ان يكون هناك جامعة بينهما لعدم
الملازمة بين حكميهما لولاها واليه ينظر مقالة اهل الميزان من ان الجزئي ليس بكاسب ولا مكتسب
وذلك يكشف عن امكان التخصيص في حكم القياس فعلى هذا نقول انه لا دليل على حرمة العمل بالقياس
وما يقال به حال الانسداد لاطلاق معاقد الاجماعات المنقولة واطلاق الروايات الواردة في المقام
ممنوع لعدم اشتمالها حال الانسداد لانا لا طلاق بعمومه اصالة الحقيقة واصالة عدم التقييد
وغير ذلك من الاصول التعبدية التي لا تفيد العلم بل ولا الظن وربما الانسداد انما يلاحظ حجية
مطلق الظن حال الانسداد فمفاده خاص بالنسبة اليها يقدم على العام كما لا يتقيد على المطلق ولا سيما

فيما كان الخاص ظنيا وخالف اخبار القياس ليس اولى من خالف الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن لا دلالة

ولا كثرة بل وجملة منها انما وردت في مقام الرد على الفرقة الهالكة حيث انهم نبذوا الكتاب وراء ظهورهم

مع تمكنهم من الرجوع الى باب العلم ولاجل ذلك قد اكثروا في النهي عن اتباعه كثيره وقليله والتزم اصحابهم

في الاجتناب عن سلوك سبيله وجملة منها وردت فيما اذا امكن التوقف والاحتياط في حكم مسئلة فانه

لا بد فيه من الوقف ولا يجوز الرجوع الى القياس مثل ما رواه ثقة الاسلام في الكافي في الصحيح عن سماعة

بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال قلت اصلحك الله انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فما يرد علينا شيء الا وعندنا

فيه شيء مسطر وذلك مما انعم الله تع علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر

بعضنا الى بعض وعندنا ما يشبهه فنقيس على احسنه فقال ع ما لكم وللقياس انما هلك من هلك

بالقياس ثم قال اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به وان جائكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه الحديث

وبالجملة لا حجة على العموم ببطلان القياس في حالة الانسداد لا اطلاق بعض الروايات ومعاقد الاجماعات

وبعد اعمال الاصول لا يفيد الا الشك ودليل الانسداد قطعي فكما يتقدم على الادلة الناهية عن اتباع مطلق

الظن ما وراء العلم كذا يتقدم على هذه الاطلاقات ايضا ودعوى الاجماع في حال الانسداد عهدتها

على مدعيها اذ المجمعين بعد قطع النظر عن مداركهم في الحكم بعدم الحجية اعلم من يرون انفتاح باب

العلم الشرعي والوجداني فحكمهم في الاغلب انما هو في بنا احكام الانفتاح ومنه يظهر دعوى الضرورة

المذهبية او الدينية في وجه على حرمة الاستناد اليه فان الاشكال في بنا ما يستند اليه من الحصر

اذ ليس يحصل هنا كل ما يقال او يدعى الا بالقاء دليل قاطع وبرهان ساطع فدعوى الاجماع او الضرورة مطلقا

بوجهها نعلمه بالبيان فان كان مما يستند اليه الاجماع او الضرورة في العادة غير الاتفاق والاختلاف

يصل اليه هذا غاية ما يمكن الانتصار به لهذا الوجه الا انه لا يجدي ايضا بعد التحقيق والتدقيق فان

الادلة الكثيرة المتكثرة الواردة في مقام وان كان مما لا يفيد القطع كل احدها منها في حدود ذواتها

الا كل واحد منها لا يخرج عن افادة ظن ولو في ضعف مرتبة وان كان مما استند في دلالتها الى التعبد

اذ قد يفيد الظن ايضا نعم لا يطرد افادة الظن فيه لانه يمنع حصول الوصف منه كما لا يخفى وبعد

وبعد انضمام رواية اخرى اليه يزداد ذلك الظن قوة الى ان ينتهي الى العلم وذلك باب شايع ذايع

واسع يستند العلوم الحاصلة من اليقينيات غالبا الى هذه الطريقة ولا يبعد فيها ومنه يظهر الوجه في جملة

من المسائل الكلامية للاعتقادات واستنادهم الى الروايات والايات مع ان غاية ما يستفاد منها الظن وهم

لا يقولون باعتبار الظن ولو كان حاصلا من الامارات الخاصة فيها فان ازدياد الاسباب الظنية يوجب

تراكم الظنون فيزداد باشتداد كل لاحق ظن اخر حتى يصير علما ولولا هذا لا ينقطع التواتر لو في جهة

اللفظ فان الاخبار يصدر ولفظ من لافظ من حيث هو لا يفيد الا الظن بصدوره منه وبعد الاخبار

بهما بما يشتد ذلك الظن مرتبة الى ان يصل الى اليقين وبالجملة فمن العلوم لكل احد من العلماء بل لا يبعد

دعوى الحاق العلوم بهم عدم جواز الاستناد في زماننا هذا الى القياس في هذا العلم مما يستند الى سبب

يحصل منه العلم في العادة بل على الامور النقلية من الاعتقادات وغيرها الى مثل هذه الاسباب كما هو غير

خفي على المتدبر الثالث من وجوه الدفع ما استند اليه المحقق ايضا وتحصيله ان جهة الظن انما هو فيما انسد

فيه باب العلم وفي مورد القياس باب العلم ليس منسد للعلم الضروري بحرمة العمل به في شريعتنا فخروج القياس

انما هو من جهة خروج موضوع الحكم في دليل العقل وفيه ان عدم انسداد باب العلم في مورد القياس بالرجوع

الى الاصول في موارده وان كان مع قطع النظر عن الادلة الدالة على حرمة العمل بالقياس فمن المعلوم انه غير سديد بل

تساوي افراده صيغة واحدة في كل حكم لا يرجع الى خصوصية خارجية وان كان بعد ملاحظة ما دل على عدم

جواز الاستناد اليه فغير مفيد فانه هو محل الاشكال ومحط نزول الرحال كيف وهو اول ما ينفي

الدليل ويرد عليه التخليل ثم لو قلنا باختلاف موضوعي حكم العقل بحجية الظن والشرع بحرمة العمل بالقياس

اما حقيقة واما اعتبارا لكان ينتقض عليها فلا وجه له الا انه سيجيء عدم استقامتها ايضا الرابع ما تكلف

ايضا في المقام من ان الاستثناء انما هو بما دل على مراد الشارع ظنا لا ان الظن الحاصل منها مستثنى من

مطلق الظن ولعمري انه وجه غير معلوم المبنى والمعنى ايضا وغاية ما يتعسف في بيان مرامه هو انه

طاب ثراه بعد ما قرر الدليل في كل المسائل الجزئية نظرا الى بطلان الرجوع الى الاصول فيها من غير

حاجة الى انضمام بعض الوقايع الى الخصل حتى لا اشكال جزئية النتيجة فانه لا يعقل الاستثناء من

من الظنون الشخصية الحاصلة في موارد مستندة الى اسبابها الخاصة فلعله قد يعدل الى جعل الاستثناء
من الامارة الى دون الظن الحاصل منها فكانه يلتزم بان للعقل حكمين احدهما ما يصير به الامارات
حجة ويستثنى منها القياس لا ضير فيه لتعددها فيجوز الاستثناء منها وثانيهما ما به يصير الظنون
الشخصية الحاصلة في موارد الشخصية حجة عند تعارضها للظنون النوعية التي يثبت حجيتها وقد
يساعد الى هذا ما يظهر منه في بعض بياناته لهذا المطلب في ذيل بحث حجية الاخبار فراجعه وكيف كان
ومع ذلك فلا يجدي شيئا لان الدليل الدال على اعتبار الامارة بعد التنزل عن وجوده للظنون
عدم دلالة دليل على اعتبار الظنون النوعية والامارات ان دل على اعتبارها كلية على نحو ما قد عرفت
الكلام فيها فالاشكال باق بحاله والا كان مهملا ودالا عليه على سبيل الاجمال فيجوز الاستثناء
والامر في ذلك بالنسبة الى كل من الظن والامارة سيان فلا وجه للعدول مع بقاء الاشكال بحاله
الخامس ما افاده بعض الاعاظم في التعليقة وتبعه بعض الاجلة وقد يستفاد من مطاوي كلمات الاستاد
الشريف ايضا وهو ان حكم العقل بحجية الظن في الاحكام الشرعية او في الطرق اليها ليس حكما اوليا واقعيا
مطابقا لما اقتضته المصلحة الخاصة الكامنة في الشيء من غير اندراجه تحت عنوان غير وصفه
العنواني الذاتي بل هو حكم ظاهري ثانوي مطابق للمصلحة العامة من حيث اندراجه تحت عنوان
خارج عن صفة العنوان الذاتي كما في حكم العقل بحجية البراءة عند اعواز النص فبملاحظة تغير العنوان
في موضوع حكم العقل يتغير حكمه بارتفاع موضوعه وليس في ذلك تخصيص في حكم العقل في شيء فحكم العقل
بحجية الظن معلق على عدم ورود نهي عن العمل به فبعد كشف الشارع عن حرمته فلا موضوع لحكم العقل فلا
تناقض بين حكم الشرع والعقل لاختلاف الموضوعين اذ لا وكان التحقيق انما يبتني على الجواب المذكور ونظر
منه الى بعض ما اسلفنا نقله منه في بحث حجية قطع القطاع من ان حجية القطع ايضا حكم ظاهري
موقوف على عدم ورود منع من الشارع عن العمل به وقد تقدم فساده بما لا مزيد عليه مضافا الى
وجهين اخرين احدهما ان معيار الفرق بين الحكمين وميزان التمييز بين الجنسين هو الرجوع الى الوجدان
ونحن كلما نراجع وجداننا مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى لا نجد منها الحكم على حجية الظن بعد تمامية مقدمات

المقدمات المعهودة الا حكما جعليا واقعيا لا يمازجه حيثية زائدة على حيثية ذاته وجهة نفسه
وتحقيق الحال هو ان يقال ان حكم العقل في شيء يقع تارة على عنوانه الذاتية بملاحظة عنوان غير نفسه كما
في حكمه بقبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان واخرى على وجه يلاحظ فيه اعتبار الخروج
لو قطعنا النظر عن انضمام هذا العنوان لما كان العقل في ادراكه مستقلا كما في الحكم بالبراءة فانه مع قطع
النظر عن كون الشيء مجهول الحكم لا حكم للعقل في حليته ولا في حرمته فبملاحظة اندراجه تحت هذا
الموضوع يستقل العقل بادراك حكمه وليس حكم العقل بحجية الظن حين انسداد باب العلم من جهة تحير
العقل في حكم الظن فيندرج تحت موضوع اخر معلق على عدم ورود نهي من الشارع كما يظهر ولكن استقلال
حال من اراد سلوك سبيل طريقه مع انسداد باب العلم اليها فانه يأخذ بما يظن كونه سبيلا اليها
من حيث كشفه عن الواقع مثل ما لو كان السبيل علميا فالعقل انما يحكم بحجية الظن في حال الجهل بالطرق
لا من حيث ان الظن مجهول الحكم يستند اليه وبالجملة مع قطع النظر عن العنوان الزائد على نفس الكشف
وحيثية كشفه عن الواقع يحكم العقل بحجيته وليس في ذلك من الحكم الظاهري في شيء كما لا يخفى نعم ليس ممن
يرى حكم العقل بحجية العلم حكما ظاهريا لاشباه هذه الكلمات بعيدا فتدبر وثانيهما ان مع الغض عن
الوجدان فهو مما ينافيه البرهان اما اجمالا فلان نهي الشرع الوارد على خلاف ما حكم به العقل ظاهرا
لا فرق فيه بين ان يكون علميا او ظنيا ينتهي الى علم كما اعترف به في مباحث البراءة تقديمه الادلة
الظنية على الاصول العملية فعلى هذا لا فرق بين القياس وغيره من اسباب الظن سوى ما عرفت من
ان خروج القياس قطعي وغيره ظني وظاهر ان مجرد كونه قطعيا وغيره ظنيا مع انتهائه الى العلم لا يقتضي
فرقا بين المقامين واما تفصيلا فلان الوجوه التي اقاموها على حجية الظن لا يخ من احد اشيا رب المعتقد
صراحة واشارة وعلى المعادية يحتمل خروج القياس في وجه ولا وجه لتخصيصه بالخروج في وجه
اخر ومنها ذلك ان المستدل تارة يبطل الاصول العملية في مواردها بحجية الظن منها ما يظهر من بعض كلماتهم
في استنادهم الى قبح ترجيح المرجوح على الراجح واعتمادهم على لزوم دفع الضرر كما هو مفصل واخرى
يحكم ببطلان الاصول في مواردها اما لعدم جريانها او لعدم اعتبارها بواسطة وجود مانع منه

ثم بعد ذلك يحكم بحجية الظن في موارده ما فصل للاول لا وجه لاعتبار الظن الانسدادي ورجحانه على غير
وصفه حجة معللة ان صحت ففي الكل وان بطلت ففيه وعلى الثاني فلا فرق بين القياس والشهرة
الا بان يقال ان الاول مما قطع بخروجه فيحكم به بخلاف الثاني فانه بواسطة العمومات الناهية عن العمل
بالظن ولا عبرة بالعام في قبال ما دل على اعتباره وهو اخراج وخروج عن طريقة علمائنا الاعلام ومشايخنا
الكرام وعلى الثاني فتارة نقول بجريان الدليل في كل المسائل الخاصة كما هو مفاد كلام المحقق القمي او في
المجموع كما هو مشرب المحقق فعلى الاول لو قلنا بعدم حجية اصالة البراءة فيما لم نفد ظنا ولا دليل على
وجوب الاحتياط شرعا ولا وجه للتبعيض ولا تعليق في حكم العقل بحجية الظن في المقام ولو قلنا
بان العمل بالبراءة انما هو من جهة التعبد بها شرعا فمرجعه الى عدم ثبوت التكليف عند عدم العلم
به وذلك في مورد القياس والشهرة سواء بالاقتراح المذكور وعلى الثاني فان قلنا بالاهمال في النتيجة
فلا اشكال كما عرفت وان قلنا بعدمه فلا وجه للخروج فان رفع اليد من الاحتياط الكلي في سلسلة
الموهومات والاستناد الى الظن ليس الا بوصف الظن الموجود في مورد القياس والشهرة وتجويز الخروج
احدهما يوجب خروج الاخر ولا تعليق في الحكم قلت ولعل المجيب يستند في الفرق بين القياس وغيره
من اسباب الظن الى عدم ورود دليل على المنع في غيره اصلا وروده فيه لا الى العموم والخصوص حتى
يورد عليه بالاقتراح فان العمومات الناهية عن العمل بالظن بناء على حجية الظن ولو في الجملة ليس باقيا
على ما هو الظاهر منها اما لتخصيصها بالاصول او باجمالها في المقام او لعدم انصرافها اليه فالعمدة
في المقام هو الرجوع الى الوجدان وعدم تعليق في الحكم الحاصل في البرهان السادس مما افاده استادنا
المرتضى دام ظله من ان حكم العقل بوجوب الاخذ بالظن حال الانسداد انما هو من حيث ان الظن
اقرب الى الواقع وبعد ان الشارع الحكيم العليم بحقايق الامور قد كشف عن حاله بتخلفه عن الواقع
بان ما يفسده اكثر مما يصلحه وبان السنة اذا قيست محق الدين ليس لحكم العقل موجود في الظنون
القياسية وغيرها من اشباهها كما يرشد اليه ملاحظة احوال العقلاء فيما اذا اعتمدوا
على امارة غير معتبرة واقتحام عظيم عليه عن حاله فانه بعد ما ظهر لهم الحال من كثرة تخلف فلا يعتمد

يعتمدون عليها واورد عليه بانا وان سلمنا كشف الشارع عن حال القياس وكثرة تخلفه عن الواقع الا ان
ذلك لا يوجب عدم حجية ظنه بعد حصوله منه اذ حكم الشارع على افادة عدم مطابقته للواقع نوعا
والظان يحتمل ان يكون هذه الظنون الحاصلة في موارد الاقيسة من الافراد النادرة المطابقة للواقع
نعم كشف الشارع انما يتم في حصول الظن منه على نحو ما يحصل من غيره من الامارات فانه اقل فائدة
من غيره الا انه لا يحصل منه الظن في وقت كما زعمه المحقق القمي او بعد حصوله ليس معتبرا وبالجملة الظن
الحاصل من القياس مرجعه الى الاستقراء غالبا الا ان استنباط الجامع انما هو منه غالبا وكشف الشارع
عن عدم مطابقته عنه الغالبة للواقع نوعا لا ينافي مطابقة غلبة ظنية منها للواقع كما لا يخفى قلت وهو
كلام نظير ما عرف في حجية القطع الحاصل من الادلة العقلية النظرية في قبال الاخباري فان تطرق الخطأ
على ما استند اليه لا يوجب عدم الحجية بعد حصوله وقد مر ذلك فيما مر عليه بالحمد يزيد عليه السابع ما
افاده الاستاد ايضا وهو ان حكم العقل بحجية الظن بعد الانسداد انما هو بواسطة نيل المكلف بالمصالح
الكامنة في الاشياء في موارده من حيث كشفه عن الواقع وكونه طريقا لملاحظة حال الواقع ولا ريب
ان ذلك انما هو فيما لم يكن في سلوك سبيل الظن مفسدة فائقة على مصلحة الواقع واما فيما كان فيه مفسدة
فائقة عليها وعلمنا بها عقلا او شرعا فلا شك في ان العقل لا يلزم به بل يرى وجوب طرحه وترك التعويل
عليه والركون اليه ولا تعارض بين الحكمين لاختلاف الموضوعين حقيقة كما قلنا في جواب ابن
قبة عند انفتاح باب العلم فيما انه لا قبح في العقول بتجويز سلوك سبيل ذا مفسدة ذاتية للوصول الى
مصلحة فائقة كذلك لا قبح فيما يمنع اتباع امارة تفوق مفسدتها على مصلحتها تحرزا عنها وفيه اولا
انه يستفاد من اخبار القياس التي هي العمدة في المقام هو المنع بواسطة فقد المصلحة الواقعية وعدم
الوصول اليها وليس فيها من المفسدة الفائقة على المصلحة على ما تقرر في الجواب عن دليل ابن قبة ولو كان ولا بد
فيها من المفسدة فهو فقدان الواقع ولا دلالة فيها بوجه على انه على تقدير الوصول الى الواقع فيها
المفسدة الكامنة في سلوكه نعم جملة من الاخبار الواردة في هذا المضمار مطلقة يكشف عنها الحجاب
المفسدة المبينة لها كما هو غير عزيز في امثال المقام فان كنت في شك مما تلونا عليك فلا تعد قول الائمة

دفعا للمقالة بان انك قد اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين فان دين الله لا يصاب بالعقول
ونحو ذلك وذلك لما لا تستريح عليه وثانيا انه بعد ما عرفت من الاحتمال لا يستقل في ادراك حكم سائر الادلة
الظنية كسائر الشرع لاحتمال وجود المفسدة الغالبة على مصلحة الطريق فيه ايضا ولا يستقل العقل في حكمه
فان حكمه انما هو فيما لو احرز وجود المقتضي ورفع المانع ابتداء فمع احتمال وجود المانع لا يلزم بوجود المقتضي
ولو كان عالما بوجود المقتضي واصالة عدم المانع انما يجدي في الاحكام الظاهرية لا الاحكام الواقعية العقلية لا
يقال قد يكون للشيء حكم في نفسه وباعتبار لحوق عنوان اخر به وطريانه عليه حكم اخر فما لم يعلم بطريان الاخر
وحدوث العنوان اللاحق يلزم العقل بالاول ويحكم بترتب اثار الاول ومجرد احتمال الاخر لا يضر في حكمه كما
يشاهد ذلك في حكم العقل مثلا بقبح الكذب في حد ذاته والظلم ايضا كذلك ما لم يلحق بالاول انجاء نبي وبالثاني تأديب
يتيم فلو علمنا لحوق العنوان اللاحق فلا كلام ولو لم نعلم به يحكم العقل بالقبح فيهما قطعا من غير تردد وتزلزل
فيما نحن بصدده ايضا كذلك فان للعقل بعد انسداد باب العلم حكما بوجوب العمل بالظن فيما لم يعلم لحوق عنوان
اخر به بخلاف ما اذا علمنا به لحوق العنوان فانه لا حكم للعقل فيه لانا نقول حفظت شيئا وغابت عنك اشياء
لوضوح الفرق بين المقيس والمقيس عليه حيث ان الحكم في مسئلة التاديب والانجاء انما هو على القصد فيهما فما
لم يعلم بوجود العنوان المسوغ ولحوقه يحكم العقل بحرمته لعدم تحقق القصد وما يرى من التحسين فيما اذا ترتب
على الفعل العنوان اللاحق من غير قصد فهو انما يتعلق بنفس الفعل واحدث الفاعل فيه بناء على ما هو الظاهر
من اختلاف حكمي الفعل والفاعل بخلاف مثل الظن فان وجود المفسدة في الواقع من غير تعلق بشيء اخر يعارض المصلحة
التي اوجبنا حكم العقل باعتباره فمع احتمال وجود المفسدة لا بد من احراز عدمها في الحكم والحاصل ان جعل المحاذ
والظلم بعنوان الانجاء والتاديب يوجب عدم القصد بهما ومع القصد لا يتصف الفعل من حيث استناده
الى الفاعل وان اتصف به مع قطع النظر عنه وهو من هذه الجهة لا يتصف بالحرمة ايضا وانما الفعل من
حيث صدوره عن الفاعل حرام كما لا يخفى فحكم العقل بالحرمة والالتزام بها فيما لم يعلم لحوق العنوان الاخر لا
يقتضي بحكمه فيما ليس كذلك بل التحقيق فيه ان العقل لا يلزم بوجود المعلول الا بعد احراز جميع اجزاء علته
التامة من وجود المقتضي ورفع المانع واحتمال وجود المانع لا يجامع العلم بوجود المعلول فان الاحتمال

الاحتمال المبطل للاستدلال نعم فيما لو كان الدليل لفظيا مجرد الاحتمال مع ظهوره في غيره غير مضر
من حيث قيام الدليل على اعتبار الظواهر في الالفاظ فكانه لا احتمال في البين لان الاحتمال من حيث
نفسه لا يضر بالاستدلال كما قد يتوهم وقد يجاب عن الاشكال بتخصيص في الدعوى من اخراج الدليل
في الظنون المشكوكة لا المعلومة حجيتها وعدمها ولا يخفى لك الاشكال بما يقال من ان الغريق يتشبث بكل
حشيش فان خصوص الدعوى لا يجدي في عموم الدليل الذي هو منشأ الاشكال وليت شعري كيف
يمكن اخراج القياس مع فرض حكومة العقل حكما واقعيا من غير ملاحظة جهل في حكم الظن والعجب انهم
اتفقوا على عدم تعقل خروج فرد من افراد العلم عن الحكم باعتباره لا عقلا ولا شرعا مع ان الظن بعد الانسداد
مثل العلم كشفا وحكما فلو امكن خروج فرد منه امكن خروج فرد من الظن ايضا نعم لو قلنا بان العقل يحكم به
حكما ظاهريا اتجه القول بالخروج من غير اشكال الا ان الكلام فيه كما عرفت ولعل ثالث الوجوه التي اوردها
المحقق القمي في مقام الدفع وثاني الوجهين اللذين افادهما الاستاد يرجع في محصل المعنى الى الوجه
المنقول عن التعليقة والفصول فتدبر الجهة الثانية في تمييز الخارج من الظنين عند تدافعهما فقد
يظهر من بعضهم تقديم الظن المانع على الممنوع ناظرا الى ان خروج الممنوع خروج موضوعي لا يوجب تخصيص العام
العقلي بخلاف خروج المانع وقد عرفت فيما سبق ما فيه من الضعف وكشفا وبينا ما هو اقرب الى السداد من ان
الخروج في كليهما موضوعي وقد يحتمل تقديم الممنوع لان المانع من وجوده يلزم عدمه وهو ليس بسبب
بطلان الممنوع منه ايضا كما لا يخفى وقد يحتمل التساقط فيهما وهو ايضا قول بعيد لا دليل الا ان قوى هو الرجوع الى
اقوى الظنين ممنوعا او مانعا لاقربيته الى الواقع الذي هو المناط في الحكم بحجية الظن وقد تقدم جملة الكلام
فيه عند بيان وجوه الترجيح فراجعه الرابع من الامور التي ينبغي التنبيه عليها هو ان الظن في الموضوعات
المستنبطة منها الاحكام الكلية الفرعية حجة بعد القول بحجية مطلق الظن فيها سواء كان في تعيين
الظواهر كالتبادر والظن والشهرة على وضع اللفظ للمعنى او الاجماع المنقول عليه او تعيين المراد منها القاعدة
الاستلزام مع عدم تخصيص الظن بالحجية فلا فرق في ذلك بين كون الامارة قائمة على نفس الحكم الكلي الفرعي
او على ما يستنبط منها فان بعد ما علمنا ظهور الامر الوارد عقيب الحظر في الاباحة او علمنا بظهور

الصعيد في مطلق وجه الارض استنادا الى نقل قول منهم او شهرة قائمة عليه او امارة ظنية كالغلبة
والاطراد مثلا فنظن بان الحكم الكلي في التيمم هو جواز التيمم بمطلق وجه الارض واباحة الاصطياد بعد
التحليل ولا فرق في ذلك بين كون الظاهر معنى حقيقيا للفظ كما عرفت او معنى مجازيا بالظهور او مرادا فيه
كالشهرة القائمة على ان المجاز المشهور ظاهر في المعنى المجازي او اللغوي مثلا او كان المراد منه بواسطة امارة
ظنية هو احدهما بالخصوص وكذلك الاستلزام الا انه ينبغي ان يعلم ان الاستلزام انما هو ملحوظ
بالنسبة الى ذلك الظاهر من حيث نفسه وان لم يكن الحكم الكلي مظنونا بجهة اخرى مثل اعمال اصل تعبدي
كاصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة ونحوهما مثلا لو ظننا بان الصعيد موضوع للتراب الخالص الحجاء (?)
المنقول عليه نظن بعدم جواز التيمم بغيره لو لم يكن هناك اصل اخر يوجب اعماله دفع الظن كاصالة عدم
التخصيص مثلا فالاستلزام بحاله سواء استلزم الظن بها الظن بالحكم الكلي الفرعي فعلا او لم يستلزم
فعلا وانما استلزمه شأنا ولا ينافي القول بحجية الظن في المسائل اللغوية ظهورا او مرادا ما تقدم في
تعدد المستثنيات من الاصل الكلي الاول فان عدم الحجية هناك مبني على القول بالظنون الخاصة والحجية
هنا مبنية على القول بحجية مطلق الظن ولا يذهب عليك ان اعتبار الظن في الدلالات انما يأتي بعد
اجمال العمومات الواردة في الاخبار بواسطة وجود العلم الاجمالي بكثرة ورود مخصصات كثيرة كما في العمومات
الكتابية واطلاقاتها والاخبار المتواترة على ما تقرر في محله والا فمجرد عدم جواز الرجوع الى الاصول العملية
من البراءة وما يشابهها لا يسوغ طرح الاصول اللفظية في قبال الظنون الراجعة الى الدلالة كما هو غير
خفي على المتأمل المنصف ومما ينبغي التنبيه عليه انه قد يظهر من بعضهم حجية الظن في الموضوعات
التي لا دخل للاحكام الشرعية فيها مطلقا قال المحقق الثاني فيما حكي عنه على ما حكي عنه يثبت
النجاسة بالظن لان الظن مناط الشرعيات وقد ينسب الى المحقق القمي ايضا والمشهور عدم حجية الظن
فيها وهو المنصور لنا اصالة حرمة العمل بما وراء العلم مع عدم ما يقتضي خلافها فان الادلة كلها
بجواز الرجوع الى الظن قد عرفت سابقا اولها جميعا الى برهان الانسداد من قاعدة دفع الضرر
كما هو مستوفى والانسداد غير جار فيما نحن بصدده لان المناط فيه هو الانسداد الاغلبي وحيث ان ٢٢٩

الجزئيات

الجزئيات الخارجية يختلف بحسب الموارد علما وجهلا وبالنسبة الى الاشخاص المختلفة وبالنسبة الى شخص
واحد في زمانين فلا ضابط في البين فلا يتوجه القول بالانسداد فيها غالبا بل ربما يحكم بعد ملاحظة حالات
الموارد بحكم بعدم الاختلاف بيننا وبينهم فيما نحن فيه بصدده فان القبلة كما قد يصير معلومة بواسطة
وجود ما يقتضيه من الامارات الدالة عليها كذلك قد يصير مجهولة بواسطة فقدها ولا فرق في ذلك
بين الازمنة حتى ان معاصري الائمة ع قد يجهلون بالموضوعات التي تعلقت عليها الاحكام الشرعية وقد يعلمون
فالانسداد الغالبي غير مسلم فكيف بالاغلبي والانسداد في عين غير مسوغ للعمل بالظن الا بعد القول بعدم حجية
الاصول فيما لم يفد الظن في الموضوعات ولم نقف على قائل بذلك فان قلت ان ترك العمل بالظن فيها قد يوجب
المخالفة القطعية فلا يجوز الرجوع الى الاصول قلنا انه لا دليل على بطلان اللازم مطلقا نعم فيما لو كان من الشبهة
المحصورة على حذو ما فصلناه سابقا لا يجوز العمل بالاصل ويجوز الرجوع الى غيره ولا فرق في ذلك بين الظن
والشك لا يقال قد مر منك كفاية الظن بتفريغ الذمة بعد العلم باشتغالها فكما ان اعمال الظن في نفس الاحكام
يوجب الظن بفراغ الذمة فكذلك اعمال الظن في موضوعات تلك الاحكام يوجب الظن بالتفريغ مثلا كما ان
الظن بوجوب السورة في الصلاة يوجب الظن بفراغ الذمة عن التكليف واقعا بعد قرائتها فكذا الظن بان السورة
الواجبة هي السورة الفلانية يوجب الفراغ ولو ظنا لانا نقول لا دليل على كفاية الظن بالفراغ مطلقا فان الضرورة
مقدرة بقدرها وما لا يدرك كله لا يترك كله وكفاية الظن في الاحكام الشرعية لا يقتضي كفاية الظن في
موضوعاتها بعد امكان الرجوع الى العلم فيها وعدم امكانه فيها كما لا يخفى وبالجملة فلا يجوز الرجوع الى الظن
في الموضوعات الصرفة نعم هنا امور خاصة يجوز الرجوع فيها الى الظن اما بواسطة ان الظن فيها يستلزم
الظن في الحكم الفرعي الالهي واما لان المناط موجود فيها من الانسداد الاغلبي في الاول كالظنون الرجالية
سواء كانت متعلقة بالوصف كما اذا حصل الظن بعدالة ابراهيم بن هاشم مثلا او بالموصوف كما في تمييز المشتركات
فانه لو حصل الظن بان زرارة الواقع في سند الحديث الدال على وجوب السورة مثلا هو زرارة
بن اعين يحصل الظن بوجوب السورة وحيث انه لا فرق في اسباب الظن يجب الاخذ به كما سبق بل قد يقال
بحجية الظنون التي لم يستند الى قول رجالي ايضا كالظن بان الراوي لعلو مرتبته وارتفاع شانه لا يبالي

١٦٦

من غير الامام في المضمرات ونحوها كما في المقاطيع والمراسيل فكلها يستلزم الظن به الظن بالحكم
الشرعي يجوز التمسك بالظن فيه على القول بالظنون المطلقة واما ارباب الظنون الخاصة فليس
لهم العمل بالظن في مباحث الرجال ايضا بل لابد من البناء على العلم في تعيين الوصف والموصوف
او على البينة وما قد يتوهم في المقام من دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن في مباحث الرجال والجرح
الضعف والسقوط بعد ملاحظة تشتت مارب كل العلماء في تعيين الادلة واختلافهم في تميز
الاحاديث هذا صاحب المعالم مع تزمه بقول ليت في منزوحات البئر بعد ظهور دلالته فقال بانها
كانت صحيحة من جهة وقوع ابراهيم بن هاشم في سندها مع ان الرجل اول من نشر احاديث الكوفيين
بقم وحصول الظن بوثاقته منه ظاهر لا يقبل الانكار الا ترى انهم لا يعتمدون كثيرا على ما يرويه بعض
اهل الرجال كابن عقدة مع افادة الظن من حيث انه من اهل الخبرة بهم ويظهر ذلك عند تاملهم فيما
رواه حسن بن علي بن فضال الفطحي مع كونه من الموثقين الى غير ذلك مما لا يخفى على المتدرب بكلماتهم
في مواردها فقاعدة الاستلزام انما تتم على مذاق ارباب الظنون المطلقة واما ارباب الظنون الخاصة
فلا يتم على مذاقهم وكيف كان القول بذلك يرجع الى القول بحجية مطلق الظن والمفروض خلافه فان كان الدليل
الدال على حجية خبر العادل انما يقتضي حجية هذا المفهوم الكلي فهو غير معمول في الفقه وانما المعتمد
فيه جزئياته ومصاديقه مع انها مختصة بالظنون المطلقة مناط العمل في الحقيقة هو الظن المطلق
وذلك هدم لما قرره من بطلان العمل بالظن المطلق فاللازم على هذا التقدير تحصيل العلم او البينة
او ما يطمئن به النفس كما يظهر منهم الركون اليه في نفس الاحكام ايضا نعم يمكن الرجوع الى الظن المطلق
في الرجال وصفا وموصوفا بناء على ما هو التحقيق عندنا من حجية الاخبار الموثوق بها فانه يتحقق الموضوع
ويحصل الوثوق الذي هو المناط في الحجية ولا ضير فيه كما لا يخفى فلا ينافي ذلك حجية الخبر من جهة
الظنون الخاصة لان مصاديقه وجزئياته يحصل بتحصيل الظن وبالجملة يجب العلم بتحقق
المصداق وحصول الوصف العنواني فيه فعلى مذاق القوم يجب تحصيل العلم بالعدالة وعلى ما
نراه يجب تحصيل الوثوق ولو بالرجوع الى اسباب الظن من الامارات يحصل الوثوق قطعا ويحصل

ويحصل العدالة ظنا ولا دليل على كفايته نظير عدم جواز الوضوء بما ظن اطلاقه فانه يجب التيمم
ولا يجوز التوضأ به فالقائل بحجية خبر العدل بعد عدم امكان احراز العدالة بالعلم يجب له الرجوع
الى الاصول على حسب اختلاف الموارد فيها وذلك ظاهر لا سترة عليه ومن الثاني في الموارد التي لو لم يعمل
فيها بالظن يلزم ابطال الحقوق وتعطيل السوق فمنها العدالة على القول بكونها ملكة راسخة نفسانية
فان العلم بها في غاية الصعوبة بحيث لو لم يستند فيها اليه لما قام امور المسلمين في معاشهم ومعادهم
فان مبنى الشريعة في الغالب على العدالة كما في الشهادة والحكم والفتوى والوصاية والتولية والطلاق
والجماعة والجمعة ونحوها فان العلم بتحققها غير ممكن غالبا فالاحتياط حرج اكيد وعسر شديد والرجوع
الى الاصول بعد العلم الاجمالي بخلافها غير سديد والتوقف في مواردها غير مفيد فتعين العمل بالظن
وهو المطلوب ومنها الضرر فان العلم به غالبا لا يحصل الا بعد الوقوع فيه وذلك خلاف ما قد بني
عليه الشريعة السهلة السمحة والاحتياط بعد تصويبه مدفوع بما مر مرارا والاستناد الى الاصول
يوجب اختلال سوق المسلمين كما هو واضح فيجب الرجوع الى الظن ثم انه يظهر من كشف اللثام ومن تأخر
عنه ان المناط في الضرر هو مجرد الخوف نظرا الى بعض الاخبار الدالة صريحا على اعتبار الخوف موضوعا
اخر غير الضرر والظاهر منها ان الخوف ليس موضوعا اخر بل هو طريق للضرر لئلا يلغو الخبر الدال صريحا
على ان الخبر موضوع فتدبر جيدا وبالجملة فكل مورد يجري فيه برهان الانسداد او يستلزم الظن به الظن
بالحكم الكلي الفرعي من الموضوعات الصرفة يحكم بحجية الظن فيه بلا خلاف بيننا فان الاصل حرمة العمل بما وراء
العلم ومن هنا يظهر انه كلما تعارض الاصل والظاهر كما في اصالة الطهارة وظهور النجاسة في غسالة الحمام
وطين الطريق فالمناط هو الاصل الا حيث الظن معتبر وهذا هو المقصود من العنوان المذكور في كلماتهم
من تعارض الاصل والظاهر فان الظاهر في الاحكام والالفاظ حجة كما صرح المحققون بذلك في حاشية
له به ويرتفع موضوع الاصل على القول بحجيتها فلا يبقى معه وما قد يرى في تقديم الظاهر على الاصل في
بعض المقامات فانما هو لدلالة دليل دل عليه من اجماع او سيرة او اصل قطعي كما في مسالة حمل فعل المسلم
على الصحة ونحوها وذلك كما في حكمهم ببرائة ذمة من يرجع عن الفقه فيما لو ادعت الزوجة مع اطلاقها

له فى محله مدينة فان الظاهر ان اصالة عدم الاتفاق انما تقدم لاصالة حمل فعل المسلم على الصحة
وقد صرح الشهيد فى الذكرى بان ما من مورد تقديم الظاهر على الاصل مع اعترافه بكونها قليلة التكملة
مما ينبغي التنبيه عليه انه قد ذهب جماعة كثيرة بل قد ينسب الى المشهور عدم حجية الظن فى مسائل
اصول الفقه والحق حجيته فيها وفاقا لجماعة من المحققين لنا ما تقدم سابقا من ان العقل بعد انسداد
باب العلم بالتكليف وعدم جواز الرجوع الى الاصول التعبدية يحكم حكما اوليا بوجوب تفريغ الذمة والخروج
عن عهدة التكليف ولو ظنا على ما قد عرفت والفراغ الظني كما يحصل باتيان الواقع ظنا فكذا يحصل باتيان
ما هو بدل عن الواقع كذلك وهو كالفرد المتفق عليه بين جميع الادراك وان كان قد يزيد ذلك بحسب اذهان
العقلاء لاستعداد كثرة العاقلة فلا اختصاص في ما يحكم الحاكم في العقل بالامتثال لوجه الامر كالاتيان
والظن فى المسائل الاصولية انما يوجب الظن بالفراغ فى المرتبة الثانية ولا دليل على وجوب ازيد من
ذلك هذا وقد يستدل على المختار بان الاصول مقدمة للفقه وبعد حجية الظن فى ذيها يحكم الحاكم العقل
بحجيته فى المقدمة بطريق اولى وضعفه ظاهر فان الاهتمام فى المقدمة اولى بعد التسليم فلا يحصل
الا اولوية ظنية والاستدلال بها يفضي الى الدور وعلى انه منقوض بالكلام فانه من مقدمات
الاجتهاد ولا عبرة بالظن فيه حجة المشهور وجهان الاول اصالة حرمة العمل بالظن بل عمله
ما وراء العلم ولا تخرج عنها الا بقاعدة الانسداد او الاستلزام بعد ما عرفت من اول الادلة العقلية
الى قاعدة الانسداد وكل منهما لا ينهض حجة للاعتبار اما الاول فلان الانسداد فيها مم لان مسائل
الاصول لا تخرج عن ثلثة اقسام فان برهة منها متعلقة بالفاظ موضوعة المستنبط منها الاحكام التي
يعبر عنها بمشتركات الكتاب والسنة كمباحث الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد ونحوها
ولا ريب فى حجية الظن فيها كما عرفت وجملة منها بالحجة فتارة من حيث الكشف عن الواقع واخرى من
التعبد به شرعا كالاستصحاب واصالة البرائة ونحوهما ففي الاولى منهما لا يعقل الانسداد بعد اثبات
حجية الظن فى الفرعيات فان انسداد باب العلم فى الفروع دليل قطعي على حجية الامارات الشرعية
فباب العلم فيها اليه منسد وفى الثانية فى جملة منها يستقل العقل بادراكها وفى بعضها الاخر ٢٣٣

لو فرضنا انسداد باب العلم لا يلزم محذور من الرجوع الى الاصول هنا لانتفاء العلم الاجمالي وانضمام
مسائل الاصول بالفروع نظرا الى كونها احكاما شرعية وبعد الانضمام يحكم بحجية الظن فى الجميع لانسداد
باب العلم فى الاغلب لا يجدي شيئا بعد ظهور خروج هذه الجملة عن اطراف العلم الاجمالي فباب العلم في
الاغلب مفتوح في الاصول فلا يجري الانسداد واما الثاني فلان قاعدة الاستلزام انما هي مسلمة فيما
لو استلزم الظن بشيء الحكم بالظن الحكم الواقعي فانه مقتضية البرهان والقدر المتيقن من البيان ولا استلزام
في الاصول لو سلم ففي الحكم الظاهري ولا دليل على حجية فى الحكم الظاهري الثاني ان الشهرة قامت على عدم حجية
الظن فى الاصول وقد نقل بعضهم الاجماع عليه ولا اقل من افادة الظن فلو كان الظن حجة يلزم عدم
حجية الظن فيها وما يلزم من وجوده عدمه باطل والجواب اما عن الاول فبما عرفت فى توجيه المختار فان
الظن بالحكم الظاهري يكفي عن الواقع كما هو قضية الكاشفة للبدلية مثلا بعد العلم باشتغال الذمة
بالصلوة يحكم العقل بوجوب تفريغ الذمة منها ولو باتيان ما يكفي عنها او بادخال نفسه فى موضوع
اخر غير مكلف بها عند انسداد باب العلم كما يكتفي بالفراغ الظني منها كذلك يكتفي بما هو بدل منه ظنا
فانه ايضا يوجب الظن بالفراغ الذي قد حكم العقل به بعد الانقطاع عن العلم واما عن الثاني فبمنع قيام
الشهرة على عدم حجية الظن في الاصول اولا ثم ارباب الظنون الخاصة بعد زعمهم انفتاح باب العلم
لا يعولون على الظن مطلقا لا فى الاصول ولا فى الفروع ومنع افادة الظن هنا ثانيا اذ مرجعها الى اصالة حرمة
العمل بالظن كما عرفت سابقا على ان مجرد قيام الظن على عدم حجية ظن اخر لا يوجب بطلانه فتأمل جيدا
بل يجب الاخذ باقوى الظنين كما عرفت التكملة مما ينبغي التنبيه عليه انه قد ذهب طائفة منهم المحقق
الطوسي قدس سره القدوسي الى كفايته فى المسائل الكلامية والاصول الاعتقادية على ما حكي عنه
والمراد منها ما كان المقصود منها الاعتقاد وان ترتب عليه العمل سواء كان مما يوجب انكاره الكفر
او لا كما ان المراد من الفرعيات ما كان المقصود منها العمل اولا والفرق بينها وبين اصولها ان الاصول
مباني ومآخذ لها ومداركها التي تستنبط منها ولا يذهب عليك ان هذه المسألة غير ما عنونوها
في مباحث الاجتهاد والتقليد من كفاية التقليد وعدمه لعدم الملازمة بينهما اذ يمكن القول بكفاية

التقليد مع عدم كفاية الظن وبالعكس نظرا الى جواز الاكتفاء بما يحصل من الادلة الظنية بعد افراغ
الوسع في تحصيل الاعتقاد فانا نعلم من المحقق البهائي منع اعتمادهما ليس على ما ينبغي الا ان يقال بان
العلم غير التقليد نظرا الى ما تقرر في تقسيم الادراك الى العلم والتقليد وغيرهما فان التقليد لا ثبات
فيه بخلاف العلم فاشتراط العلم يلازم نفي التقليد فتدبر وكيف كان فتحقيق المقام يستدعي بسط
الكلام في طي عدة من المقام المقام الاول فيما لو تعذر تحصيل العلم ابتداء هل يجب تحصيل الظن
نظرا الى ان الظن يقوم مقام العلم حينئذ او لا يجب والكلام في المقام انما هو في الامور التي يجب تحصيل
العلم فيها لو لم يكن تحصيله متعذرا واما الامور التي لا يجب تحصيل الاعتقاد فيها فهو خارج عن اصله
لكنه قد يقوى في النظر الحاق القول بوجوب التحصيل في كل ما يمكن التحصيل فيه نظرا الى اطلاق الادلة
الامرة بتحصيل العلم والقائلة بوجوب طلبه لمناقشة تأتي في الاصول بخصوصها ولا اقل من شمولها
لها قطعا كقوله عم طلب العلم فريضة على كل مؤمن ومؤمنة وايتي النظر والسؤال وغيرهما وبالجملة
فالتحقيق عدم وجوب تحصيل الظن عند تعذر العلم لعدم الدليل على وجوبه فان الادلة باجمعها
صريحة في طلب العلم على وجه يستفاد منها انه هو المطلوب بنفسه على نحو الموضوعية والظن لا يكون
بدلا عن العلم في مقام يكون العلم موضوعا نعم فيما لو كان العلم طريقيا ومرآة يمكن القول ببدلية الظن
للعلم ومن هنا يظهر فساد قياس المقام بالاحكام الفرعية فان المقصود منها على ما عرفت هو العمل
والعلم طريق له وحيث ان المكلف لا مخرج عن عمله يحكم العقل ببدلية الظن للعلم عند تعذره واين
هذا من وجوب تحصيل العلم موضوعا فكما ان الامر بالصلاة لا دلالة فيه على وجوب الصوم عند تعذر
الصلاة فكذا امره بالعلم لا دلالة فيه على وجوب تحصيل الظن عند تعذر العلم مضافا الى الاخبار الناهية
عن القول بما لا يعلم الامرة بالتوقف عند عدم العلم نعم ينبغي ان يعلم ان الادراك الظني يخرج من عهدة
التكاليف مثلا لو ظن احد بمرتبة من مراتب الامام عم واقعا احسن من عدم الادراك كما ان العلم احسن منه
واعلى مراتب العلم احسن من غيره وذلك غير ما نحن بصدده من نيابة الظن عن العلم فيما لو تعذر
ابتداء فلا دليل على وجوب تحصيل الظن بدلا عن العلم اما اباحته او استحبابه فلا يخرج من اشكال الخ

الية سيما الاخير وخصوصا فيما لو خالف الواقع هذا بالنسبة الى الحكم التكليفي واما حكمه الوضعي من حيث
العقاب والنجاسة وسائر احكام الكفر فالظاهر انه معذور من حيث العقاب لقبح التكليف بما لا يطاق فانه
ارأف بعباده من ان يعاقبهم على امر غير مقدور لهم واما النجاسة فالظاهر نجاسته ظاهرا للزوم ترتيب
اثار الكفر عليه لانه غير مؤمن قطعا لتوقف الايمان على الاعتقاد بالجنان والظاهر حيث انه لا واسطة بين
المؤمن والكافر فهو كافر ولا يخفى ان الكفر انما هو فيما يستلزم الكفر من اصول العقائد كالتوحيد والنبوة
واما في غيرهما كالشك في كيفية ابواب الجنة والحشر فلا كفر فيه ولما ورد في جملة من الاخبار من ان الشاك
كافر منها ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله عم انه قال من شك في الله وفي رسول الله ص فهو كافر ومنها ما
فيه ايضا عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن صفوان عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عم من شك في
رسول الله ص فهو كافر ومن شك في كفر الشاك فهو كافر فامسك عني فرددت عليه ثلث مرات فاستبان
في وجهه الغضب الى غير ذلك من الاخبار الدالة على كفر الشاك ولا ينافي الاستدلال بالاخبار مع كونها ظنية
في المقام اذ المقصود اثبات جهة الفرعية بمعنى ترتب اثار الكفر كما لا يخفى لا يقال لا دليل على نفي الواسطة
بين الكافر والمؤمن لانا نقول يدل عليه قوله تع خلقكم فمنكم مؤمن ومنكم كافر كما استدل المشهور في نفي
الواسطة بين الصنفين بقوله تع يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور فان وجه الدلالة فيما نحن فيه اظهر
فان قلت نعم تقدير كفره لا مناص من كونه معذبا في الاخرة فانه اعد للكافرين عذابا اليما والايات في ذلك
مما لا يستقصى وذلك لا ينعكس بعكس النقيض الكلي بان من ليس بمعذب ليس بكافر وقد كان كل كافر معذب بعض
قلت ان مفاد الايات كلها ان جميع الكفار مصيرهم الى النار وذلك لا ينافي كونه كافرا ولا يكون معذبا
نعم لو كان موجودا فيستكشف عن العموم المذكور تقصيره ونحكم بدخوله وخلوده في النار اما الافراد الفرضية
التي لا وجود لها فلا يضر بالعموم ولا يوجب تخصيصا فيه وذلك مثل قول المولى لعبده اضف جيراني وعلم العبد
بان الحكم مخصوص باصدقاء المولى فلو شك في فرد منهم انه من الاصدقاء اولا فان العموم لا يشمل الافراد
الفرضية فالعموم متمسك في كون الموجودين مقصرين وربما قد يقال بان الوجه ان الحكم بوجود القاصر في
الخارج عن فان جملة من الكفار الساكنين في البلاد النائية عن الاسلام ربما لم يقرع سمعهم اسم الاسلام اوبع

سماعهم لم يحصلوا اعدم حجية طريقهم بعد رسوخهم فيما وجدوا عليه اباءهم وكثيرا ما نجد احادا منهم ليس
لهم قوة تمييز الحق عن الباطل فكيف يتاتى القول بان كل كافر موجود في الخارج مقصر مدة نوعه بان من المحتمل
بل قد يتفق من الواجب ان يكون لهم في آن من الانات التفات الى الحق فان الله تع لا يعذب الا بعد الادب
ولو بلسان العقل فلم لا يجوز ان يمن عليه في آن من اناته بتوفيقه وسابقة مستقيمه يتمكن بها من
تحصيل الحق وترك الباطل وذلك ليس ببعيد وقد يؤيد ذلك ما اجمعوا عليه الفرقة الناجية من كون كل
المعتقد بالخلاف وكل شاك كافر وكل كافر في النار وكل شاك في النار للعلم بعدم تصور الاقسام كونه قاصرا
يكون في النار ولكن قد يتراءى من ظواهر بعض الايات الدالة على رفع العقاب عن المستضعفين من الرجال
والنساء والولدان الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا وجود الواسطة بين المؤمن والكافر
فيشكل الحكم فيما ذكرنا الا انه لا يخفى ما فيه فان المستضعف معنى غير ما نطق به بعض الاخبار وبعض كلمات
المفسرين وشيء منهما لا يوافق الدعوى المزبورة اما الاول منهما فقد روى ثقة الاسلام في الكافي عن ابي عبد الله
قال من عرف الاختلاف فليس بمستضعف وفيه ايضا عن ابي الحسن موسى ع انه كتب الضعيف من لم ترفع اليه الحجة
ولم يعرف الاختلاف فاذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف فان من المعلوم من سياق الخبرين ان المراد
من الاختلاف هو الاختلاف الواقع بين الفرقتين فلا دخل له بالايمان والكفر كما لا يخفى واما الثاني فصرح بعضهم
بان المراد بالمستضعف من لم يقدر على الهجرة مع النبي ص ومن الواضح عدم ارتباطه بالكفر والاسلام هذا
غاية ما يمكن الانتصار به لهذا القول ولكن الانصاف ان المستضعف اعم ممن لم يعرف الخلاف بين الفرقتين
وبين غيرهم من سائر المذاهب وورود الخبرين فيهم لا ينافي عمومه لغيرهم وقد صرح الامام ع بوجود الواسطة
في اخبار كثيرة منها ما رواه في الكافي عن زرارة عن ابي جعفر ع في حديث طويل قال قلت فهل يعدو ان
يكون مؤمنا او كافرا فقال يصوم ويصلي ويتقي الله ولا يدري ما امره فقلت فقد قال الله تعالى فمنكم كافر ومنكم
مؤمن وانه لا يكون احد من الناس ليس بمؤمن ولا كافر قال فقال ابو جعفر ع قول الله اصدق من قولك
يا زرارة ارايت قول الله عز وجل خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان يتوب عليهم فلما قال عسى فقلت
ما هم الا مؤمنين او كافرين قال فما تقول في قوله عز وجل الا المستضعفين من الرجال الاية فقلت ما هم الا

الا مؤمنين او كافرين ان دخلوا الجنة فهم مؤمنون وان دخلوا النار فهم كافرون فقال والله ما هم بمؤمنين
ولا كافرين ولو كانوا مؤمنين لدخلوا الجنة كما دخلها المؤمنون ولو كانوا كافرين لدخلوا النار كما دخلها الكافرون
ولكنهم قوم قد استوت حسناتهم وسيئاتهم فقصرت بهم الاعمال وانهم لكما قال الله تع فقلت امن اهل الجنة هم
ام من اهل النار فقال اتركهم حيث تركهم الله فقلت افترجئهم قال نعم ارجئهم كما ارجأهم الله ان شاء الله ادخلهم الجنة
برحمته وان شاء ساقهم الى النار بذنوبهم ولم يظلمهم فقلت هل يدخل الجنة كافر قال قلت فهل يدخل النار الا
كافر قال فقال لا الا ان يشاء الله يا زرارة اني اقول ما شاء الله وانت لا تقول ما شاء الله اما انك كبرت رجعت
وكلت عنك عقدك وقريب منه ما ورد في اصحاب الاعراف ومنها ما في الكافي ايضا عن محمد بن مسلم قال
كنت عند ابي عبد الله ع جالسا عن يساره وزرارة عن يمينه اذ دخل عليه ابو بصير فقال يا ابا عبد الله ما تقول
فيمن شك في الله فقال كافر يا ابا محمد قال فشك في رسول الله ص قال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر
اذا جحد ومنها ما فيه عن ابي عبد الله ع قال لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ومنها ما فيه
عن ابي جعفر ع في من سأله عن المستضعف فقال هو الذي لا يهتدي حيلة الى الكفر ولا يهتدي سبيلا
الى الايمان فلا يستطيع ان يؤمن ولا يستطيع ان يكفر فهم الصبيان ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول
الصبيان فانهم مرفوع عنهم القلم والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى فالمستضعف هو تابع كل ما هو حق وثا
فالحق ان الاصل في كل مقام بالنسبة الى الشك الغير الخاصة بالمقام الثاني فيما لو لم يكن له تحصيل العلم
بعد افراغ الوسع وبذل الجهد على ما هو المتعارف في تحصيله هو يجوز له الاكتفاء بالظن لوجوه الاول
اصالة حرمة العمل بما وراء العلم ولا يخرج عنها الا ما عرفت من الانسداد والمفروض تمكنه من تحصيل العلم
فلا انسداد الثاني ان الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم المصرحة بلفظ العلم وما يؤدي مؤداه من غير
كقوله فاعلم انه لا اله الا الله والجهم طلبوا العلم ولو بالصين وطلب العلم فريضة ونحوها مما لا يكاد يحصى
على من له خبرة بالاخبار الثالث ان الادلة الامرة بالشهادة فانها على ما صرح به بعض اهل اللغة هو الاخبار عن
علم وامثال ذلك كثيرة فالامر واضح وانما الكلام في حكمه الوضعي فيما لو اكتفى بالظن فنقول لا ريب في عدم
ولزوم ترتيب آثاره من عدم جواز معاشرته رطبا وغير فيما لو كان ظنه مخالف الواقع كما اذا ظن بعدم كونه

كونه تحقق علما او واحدا او قادرا واشاد دعا فيهما لو كان ظنه مطابقا للواقع فالظاهر ان ظنه كعدمه فيرجع
في تحقيق حاله الى ما قد سبق في المسالك فان كان مع وجوده فهو كما في ظاهر اثبتم والا فيعمل بالاصل حسبنا
في كل مقام الثالث مما ينبغي التنبيه عليه انه على القول بعدم حجية مطلق الظن او على القول بها بعد خروج
القياس وشبهه هل يصح الاستناد الى مطلق الظن على الاول او الى القياس على الثاني بجعله جابرا
لكسر دليل او معاضدا له او مرجحا عند تعارض الدليل الاخر او موهنا او لا يصح ذلك بيننا ولا تمهيد مقدمة
مقدمة فاعلم ان كلا من الجبر والتعاضد والترجيح والوهن جهة مغايرة للاخرى وجهة مباينة لها فان
الجابر عبارة عن انضمام امر خارجي يصير به المجبور داخلا تحت عنوان كلي قام الدليل على اعتباره سواء كان
له مضمون يوافق مضمون الجابر او لم يكن له مضمون اصلا فالاول كالشهرة الفتوائية فيما لو انضم الى خبر ٢٣٩
فانه يصير صدوره عن الامام مظنونا على القول باعتبار الظن بالصدور وذلك انما يصح فيما لو كان المستند
في القول عند المشهور هو ذلك الخبر والا فلا ملازمة بين كون المضمون مشهورا وصدور الخبر عن الامام ع
كما لا ملازمة بين القطع بالمضمون وصدوره والثاني كالشهرة في الرواية فانها جابرة للخبر فيما لو
كان سنده قاصرا الا انه لا مضمون لها وانما هو كسائر القرائن الداخلية كالاعدلية والتعاضد عبارة عن
عبارة تطابق مضمونها مضمون الاخر سواء كان جابرا كما فرضنا او لم يكن كما اذا كان هناك شهرة في الفتوى
من غير ان يحصل منه الظن بصدور الخبر مثلا والترجيح عبارة عما به يترجح احد الدليلين على الاخر عند تعارضهما
سواء كان جابرا او معاضدا او لا اما الاخير فكالاعدلية فانها مرجحة فقط واما ما كان جابرا ومرجحا
كالشهرة في الرواية فانها جابرة ومرجحة ايضا واما ما كان جابرا ومرجحا ومعاضدا فكالشهرة في الفتوى
على القول بكونها من المرجحات ايضا والوهن عبارة عما به ينقص احد الدليلين عن الاخر سواء كانت له جهة
التعاضد والترجيح والجبر بالنسبة الى دليل اخر اولا وربما يتخيل ان رجحان احد الدليلين يرجح لما هو موهن
بالنسبة الى الاخر وليس كذلك بل الوهن عبارة عما به ينقص احد الدليلين المفروض تساويهما عن الاخر من دون
زيادة الاخر عليه نعم فيما اذا اجتمع الوهن والترجيح في دليلين بان كان احدهما مرجحا بواسطة شذوذه
مثلا والاخر مشهورا في الرواية فعدم تقدمه على الراجح انما يستند الى كونه موهونا فان عدم العمل في

في العادة انما يستند الى عدم المقتضي عند اجتماعه مع وجود المانع كما لا يخفى فظهر ان النسبة بين
الامور الاربعة هو التباين بحسب المفهوم فان جهة التعاضد تغاير جهة الترجيح والعموم من وجه
بحسب المورد ويظهر الوجه في الكل بادنى تامل واذ قد عرفت هذا فاعلم ان الكلام تارة يقع في الظنون
التي لم يعلم حجيتها لعدم قيام دليل عليها واخرى في الظنون التي قام الدليل على عدم حجيتها بعد ان الاصل
عدم الاعتداد بها حجيتها لان الاعتبار بالتعاضد ونحوه من الاثار الشرعية وما لم يقم دليل قطعي عليها
الاصل يقتضي عدمها فلنذكر كل واحد منها في مقام المقام الاول في ان الظن الذي لم يعلم اعتباره يمكن
ان يكون جابرا للسند فيما اذا كان الكل فيه او الدلالة ام لا فنقول فيه جهات الاولى في الجبر في السند فنقول
ان الظن المطلق على القول بعدم حجيته كالشهرة في الفتوى مثلا انما يصير جابرا فيما لو كان المجبور به يصير
داخلا تحت عنوان يثبت حجيته نوعا مثلا لو قلنا بان الخبر الموثوق به حجة فان وجدنا خبرا كذلك فلا كلام
والا فان انضم اليه شهرة فتوائية او روائية بحيث يحصل الوثوق بصدور الخبر عن الامام ثم فهو حجة ايضا
باعتبار اندراجه فيها والا فلا حجية فيه ولا ينافي ذلك عدم حجية الشهرة في نفسها فانه لا اعتماد عليها ح بل
انما هي محققة لموضوع هو الحجة ومحصلة لمصداق قام الدليل على اعتباره عموما بخلاف ما لو قلنا بحجية خبر
العادل فان الشهرة في الفتوى لا دخل لها في عدالة الراوي التي بها يثبت الحجية فالمعيار في الاعتبار هو حصول
مصداق الحجة بعد ان حصل فيجب والا فلا يجب هذا فيما قلنا بعدم حجية الظن المطلق واما على القول به فالشهرة
هي بنفسها حجة لا حجية فيها الا على ما يراه السيد الطباطبائي ره من عدم حجية الشهرة لقيام الشهرة على عدم
حجيتها فانه بعد انضمام الشهرة الى الخبر يخرج عن مورد الشهرة في مسئلة الاصولية اذ الشهرة لم تقم على حجية
الخبر المجبور بالشهرة فلا اقل من عدم قيامها على عدم حجيته فلا يخفى ان في اطلاق الاعتبار في المقام نوع
تسامح كما هو ظاهر وبالجملة فالجبر في السند وعدمه انما يختلف بحسب اختلاف المذاهب في اخبار الاحاد
فان قلنا بحجيتها من حيث الظن بالصدور فيصح الاعتبار وان قلنا بان خبر العادل حجة فلا يعقل الجبر كما اذا
قلنا بان الظن الحاصل من الخبر بالحكم الواقعي حجة فانه لا معنى للاعتبار اذ الشهرة مثلا ان افاد الظن
فانما هو من جهة افادته بنفسها والخبر بعد الاعتبار لا يصير مفيدا للظن بالحكم الواقعي لعدم الملازمة

بينهما كما لا يخفى فان الجبر انما يتصور فى دليل ثبت حجيته نوعا مع فقد بعض شرائطه على وجه به يصير واجدا له
داخلا تحت عنوان الدليل كما عرفت والظن الحاصل من الشهرة لا ربط له بالظن الحاصل عن الخبر كما هو واضح لدلالة
عليه الثابتة والجبر فى الدلالة بعد ان كانت قاصرة وقد يستشكل فى تصور الدلالة حيث ان اللفظ لو لم يكن
واضحا او كان مجملا لتردده بين معانى المشترك مثلا فلا وجه للجبر فان الشهرة لا يصير اللفظ دالا ولو اخذت عنوان
الدليل لعدم الارتباط بينهما ولو كان دالا فلا حاجة الى الانجبار لان القرائن معتبرة فى الدلالة سواء كانت صادقة
او معينة لا بد من كونها حجة فيما يفيد ظاهرا او شرط الدلالة على الاخير يتصرف فى مجارى استعمالاته خاصة فى
وجه فان اللفظ لو اقترن بما فقد دلالته واضحة سواء كان مشتركا او غيره وان لم يقترن بها فلا جبر لها اصلا فلا واسطة
بين دلالة اللفظ وعدمها حتى يقال بالقصور لكنه قد يتصور القصور على بعض الوجوه فتارة من حيث التصور
فى مقتضى الدلالة كما فى الاشعارات والمفاهيم التى يحتمل ظهورها كمفهوم الوصف مثلا فان التعليق على الوصف
يشعر بالعلية واخرى من حيث يحتمل وجود مانع عن الدلالة بعد احراز المقتضى كما فى العام المخصص تخصيصات
عديدة فانه قد يتوهم قصور دلالته فيما عدا الافراد الخارجة نظرا الى كثرة التخصيص على وجه يحتمل اجمالها
لدلالته عليهما وكيف كان فالمستفاد من فتاوى كلماتهم انحصار موارد الانجبار فى ثلثة الاول حمل اللفظ على
معنى غير معهود استعماله فيه بغير قرينة صارفة او معينة الثانى ترك المعنى المتعارف استعمال اللفظ فيه
حقيقة او مجازا من غير ما يقتضيه لفظا الثالث الاقدام على اعمال دليل موهون فيما يتوهم وجود مانع عنه
كما اذا كان عاما ثابت يد التخصيص اليه كثيرا او على التقادير فالجابر تارة فهم الخاص من اللفظ بعد استنادهم اليه
واخرى قيام الشهرة منهم موافقا لاحد الوجوه الثلثة من غير استنادهم فى فتاويهم الى اللفظ فعلى الاول
لا وجه للانجبار فيما اذا حمل اللفظ على معنى غير متداول الاستعمال فيه لان الاصول اللفظية بعد قيام
الدليل على اعتبارها كالاصول العملية التى لا يقاومها الامارات كونها معتبرة والمفروض عدم ثبوت اعتبار
فهم المشهور فى قبال اصالة الحقيقة مثلا فكما ان اصالة البرائة لا يزيلها الشهرة فكذا اصالة الحقيقة لا تدفع
بالشهرة فان قلت ان استنادهم الى رواية ظاهرها خلاف الدلالة على ما افتوا به يكشف عن قرينة قائمة دالة
عليه دلالة واضحة تامة كما ان الشهرة فيما اذا انعقدت على فتوى تكشف عن امارة دالة عليه عند

المشهور قلت لا كلام فيما اذا انكشف عن القرينة كشفا قطعيا فانه ليس وراء عبادان قرية وانما الشأن
فيما اذا كان ظنيا فان مرجع الظن بارادة المعنى الذى فهمه المشهور الى الظن بوجود القرينة ولا دليل
على حجية الظن كما هو المفروض سيما بعد دلالة الاصول التعبدية بخلافه هذا فيما اذا حمل اللفظ على معنى
غير متعارف استعماله فيه واما اذا ترك المعنى المتعارف بعد اعراض المشهور عنه فان قلنا بان الدليل
الدال على حجية الظواهر يعم ما اذا كان المشهور فى خلافها ايضا فلا عبرة بالشهرة لعين ما عرفت آنفا
وان نقول بعدم حجية الظواهر بعد اعراض المشهور فلا بد من ارجاع هذا القسم الى القسم الاول كما لا يخفى
واما الاقدام على اعمال الدليل بعد ضعفه لاحتمال وجود مانع فلا نتائق القول بان الشهرة وانضمام
الاصحاب اليه يوجب ركون النفس والتعويل عليه كما ترى فى عمومات كثيرة مثل قوله تع اوفوا بالعقود ولا ضرر
ونحوهما الا انه لا يخفى عدم تحقق الجبر حقيقة فى المقام لان الجبر على ما عرفت ينبغى ان يكون بوجه يوجب
اقتضاء المقتضى او رفع المانع منه وفى المقام ليس شئ منهما اما الاول فواضح واما الثانى فلان كثرة
التخصيص مثلا لو كان على وجه يوجب اجمال اللفظ فى محل الاستدلال فلا شك ان الشهرة بعد عدم
اعتبارها لا يصير قرينة مبينة لان كون الشئ قرينة يحتاج الى دليل قطعى عرفا او شرعا والمفروض
انتفائه والا فلا وجه لاهماله والاستناد اليه ثم كثيرا ما يحدث فى النفس نوع خزازة عند التمسك
به فيما لم يستند اليه المشهور وبعد الاستناد يكشف عن عدم الخزازة وانما يطمئن لتمسك النفس عند
التمسك به كما لا يخفى ومنه يظهر الحال على التقدير الثانى باقسامه الثلثة فتدبر هذا هو الكلام فى الجبر
بظن لم يقم على عدم اعتباره دليل واما الجبر بما قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس عند من لم يركن
حجية مطلق الظن فالحق انه لا يصلح لان يستفاد من اخبار القياس ولو بعمومها واطلاقها عدم جواز
الركون اليه مطلقا وعدم ترتب حكم شرعى بواسطته فانه تع قال من قاس شيئا من الدين قرنه الله تع مع
ابليس فى جهنم ولا شك ان الجبر مما يترتب عليه اثر شرعى كيف والمعلول انما يستند فى العادة الى الاخير
من اجزاء علته التامة فالحكم مستند الى الجبر بالقياس انما تم بعد ايجاده به فلا استناد اليه حقيقة
سواء كان فى جبر سند او الدلالة اما الاول فلان القياس فى واقعة النبيذ والخمر مثلا لا ربط له

بصيد وورد خبر النبيذ عن الامام الا بعد حصول الظن منه بان النبيذ ايضاً حرام قياساً على الخمر وهو الجزء
الظن بصدور خبر عن الامام يطابق مضمون القياس نظراً الى ان الحكم في كل واقعة مثلاً صادر عنهم والظن
بصدور الخبر عن الامام ع انما نشا من الظن القياسي واعماله يوجب اعمال القياس فان قلت العقد السلبي من
الدليل هو عدم جواز الاخذ بالظن الحاصل من القياس بنفسه من غير واسطة ولا دليل على بطلان ما يتولد
منه فيصح التعويل عليه قلت ذلك مجرد تغيير في العبارة مع العلم باتحاد المطلب لان المستند الى المستند الى الشي
مستند الى ذلك الشي سيما بعد الاطلاق في منع العمل به ولو كان كما زعم يصح التعويل عليه عند القائل بحجية
الظن مطلقاً في نفس الاحكام الشرعية لان قياس النبيذ على الخمر يكشف كشفاً ظنياً عن وجود خبر عن المعصوم كما
في الاجماع المنقول او الشهرة على تقدير الكشف مع ان من المعلوم عدم جواز الاستناد اليه عند الكل وبالجملة
فالامر واضح واما الثاني فالامر فيه واضح بعد ما عرفت من عدم الاعتبار بالظن الذي لم يتم دليل على اعتباره
بجميع اقسامه حتى القسم الاخير كما عرفت من حرمة الاستناد اليه مطلقاً واما على القول بحجية مطلق الظن فلا
يعقل جبر القياس لشي اذ بالقياس في واقعة النبيذ يصير الخبر الدال على حرمته مظنون الصدور
الا انه لا يفيد ظنا اخر بعد ما ظن بنفس الحكم كما لو كان عليه بالخبر مظنونا لامتناع تحصيل الحاصل في المقام
فان الظن على احتماله يمكن ان يكون موهنا للدليل على وجه يخرجه عن الحجية او لا فنقول اما الظنون التي لم
يعلم عدم اعتبارها كالشهرة واضرابها فكونها موهنة للادلة الشرعية على القول بالظنون الخاصة يتبع
عدم شمول الدليل الدال على حجيتها لها وشمولها بعد ملاحظة الوهن ولحوقه لها فان كان الدليل
شاملا ولو باطلاقه فلا عبرة بوجود الوهن وان لم يكن شاملا لها اما لانتفاء موضوع الدليل بعد
ما قام الدليل على اعتباره على تقدير وجود الموضوع كما في آية النبأ على تقدير دلالتها على حجية الخبر
الموثوق به فيما لو ارتفع الوثوق عنه بملاحظة الوهن مثل اعراض المشهور واما لانتفاء اصل الدليل الدال
على الحجية كالاجماع على حجية الصحيح مثلا على تقدير اعراض المشهور عن الرواية فيصير الظن كالشهرة موهنا وتوضيحه
ان الدليل الدال على حجية اخبار الاحاد لا يخلو اما ان يكون هو العقل كبعض الوجوه العقلية التي تقدم
ذكرها في عداد الادلة على حجية اخبار الاحاد بالخصوص واما ان يكون هو الاجماع واما ان يكون الاخبار

الاخبار المتواترة او الايات فعلى الاول لو كانت الشهرة القائمة على خلاف مضمون الخبر مفيدة للظن الشخصي
او موهنة للظن الحاصل من الخبر لولاها فلا اشكال في كونها موهنة لان العقل انما دل على حجية الاخبار في
سلسلة مظنونات الصدور وعند انتفاء الظن لا دليل على حجيتها وعلى الثاني فيتبع المجمع عليه فلو كان المجمع عليه هو
الخبر الموثوق به بحيث فبمجرد اعراض الكل او بعض الاجماع في وجه او الموثوق في وجه اخر وان كان قد يمكن دعوى
الاجماع على تقدير اعراض المشهور مثلا الا ان بقاء الوثوق غير باق بعد ذلك ولو كان المجمع عليه هو الخبر
الصحيح بالمعنى المصطلح لا يعتد الاعتقاد بالاستقراء مثلا على خلافه كما انه لا يوهنه نقل الاجماع على خلافه فيما لو فرضنا نقله
بالشهرة وعلى الثالث فيتبع مدلول الحاصل من الاخبار والايات فلو كان مدلولها حجية مطلق الخبر ولو فيما
خالفه الشهرة ولو فيما لم يفد الظن فلا معنى للتوهين وان افادت الشهرة المفيدة للظن على خلافه وبالجملة
فالامر فيه تابع على خلاف الخبر فيما لا يشمل الدليل بعد لحوق الوهن له ليس على وجه يخرج عن موضوع الدليل
وينتفي الدليل عنه فيصير موهنا والا فلا والصغريات في ذلك مختلفة كما عرفت واما على القول بحجية
الظن المطلق فلا يتصور للتوهين محل لان الكلام انما هو في توهين الظنون التي لم يقم على اعتبارها
دليل وبعبارة اخرى في توهين الظنون المشكوكة وبناء على القول بحجية مطلق الظن لا يكون هناك ظن مشكوك
لكنه راجع تحت ما دل على حجية مطلق الظن لو كان مما لم يقم دليل على عدم حجيته هذا هو الكلام في الظنون
المشكوكة واما الكلام في توهين الظنون التي قام القاطع على عدم اعتبارها كالقياس ونحوه فتوضيحه ان يقال ان
ههنا وجوها بل يمكن ان يقال اقوالا احدها ان يكون موهنا مطلقا سواء قلنا بالظن المطلق او الخاص وثانيها
انه لا يكون موهنا مطلقا وثالثها التفصيل بينما كان لوصف الظن مدخل فيه موضوعا كالظن المطلق او جزء موضوع
كالخبر المفيد للظن وبين غيره كالتعبديات مثل الاصول العملية ورابعها التفصيل بين القول بالظن الخاص
فيصير موهنا والقول بالظن المطلق فلا يصير موهنا ويمكن ان يستند من يرى ذلك الوجوه بان حجية كل دليل
سواء كان مما قام القاطع على حجيته بالخصوص كما هو الحقيقة في الدلالات ونحوها او مما يندرج في مطلق
الظن على القول به موقوف على عدم قيام ظن بخلافه مطلقا سواء كان من الظنون المعتبرة او المشكوكة او
الغير المعتبرة كما يراه بعضهم في الظنون الدلالية التي هي اقوى الظنون الخاصة على ما حكاه بعض

بعض مشايخنا وبعد ما قام الظن القياسي بخلافه لا يرتفع موضوع الحجة فليس بمرجح فان قلت
ان الظنون الغير المعتبرة كالقياس وشبهه انما هي ملغاة بحكم الادلة الدالة على عدم جواز الركون اليه
والاعتماد عليه وترك الدليل بواسطة القياس انما هو ركون اليه فلا يجوز ترك اصالة الحقيقة او الخبر الصحيح
او شبهه نظرا الى قيام ظن قياسي بخلافه قلنا الادلة الناهضة على حرمة الاستناد اليه انما ينهض
دليلا بالنسبة الى جعله مرآة للحكم الواقعي وكاشفا عنه كما في العلم والظن المطلق على القول به واما الآثار
المترتبة على موضوعية الظن الحاصل من القياس من آثار عادية او عقلية ولا ربط للادلة الشرعية
لها نفيا واثباتا الا ترى انه لو فرضنا موضوعية الخبر لحكم كما في احكام عدة المرأة الغائب عنها زوجها فلابد
في الخبر صحته وضعفه بل المدار على مجرد صدق الاخبار فتحسب العدة من حين صدور الخبر بعد العلم بموت
الزوج وبالجملة فاخذ احكام الظن والعلم موضوعا ومرآتا مما لا يكاد يخفى على اوائل العقول فلو نذر
واحد اعطاء درهم لمن ظن بالحكم الفلاني يجوز اعطائه لمن ظن بواسطة القياس وان كان الظن
الحاصل منه غير معتبر في مقام الكشف والمرآتية فعلى هذا نقول ان الظن المأخوذ عدمه في الدليل عند
هذا القائل انما هو معتبر على جهة الموضوعية بعد قيام الظن على خلافه سواء في ذلك القياس وغيره
ومنه يظهر وجه التفصيل بين ما اخذ الظن في دليله موضوعا او جزء موضوع وبين غيره من الادلة المعتبرة
ومناط بالظن كما على تقدير ابانة دليل حجيتها بانحصار في غيرها فان حصول الظن من القياس ينافي حصول
الظن من الخبر او شبهه فمناط الحجية منتف فيها على تقدير قيام الظن القياسي على خلافها كما لا يخفى فيظهر وجه التفصيل
بين الظن الخاص ومطلق الظن في طرف الاثبات في مطلق الظن فان قيام القياس بخلافه يوجب انهدام اساسها
من حيث الظن لامتناع تعارض الظنين وقيامهما على النقيضين فبعد ما فرضنا حصول الظن من القياس يمتنع حصوله
من الشهرة فيسقط عن الحجية بسقوط مناطها واما وجه هذا التفصيل في جانب النفي فهو ان الظن وان اخذ
على جهة الموضوعية كما هو في الظنون الخاصة الا انه ايضا لا يخرج عن حجيته المرآتيه والكاشفيه واعتبارات
المناط في عدم جعل الظن معتبرا في حجية دليل شرعا انما هو عدم انكشاف خلاف مدلوله بذلك الظن وبعد
ما علمنا بان انكشاف القياس بمعزل عن الواقع بما لا يجدي في الانكشاف شيئا ولا يجوز التعويل عليه فحكم

يحكم بعدم كونه موهنا ايضا مثلا لو قلنا بحجية الخبر فيما لو لم يقم ظن على خلافه فانما اشترطنا هذا الشرط
من حيث عدم انكشاف حال الخبر بالظن القائم على خلافه فلو علمنا بعدم اعتبار انكشاف ظن شرعا فلابد
من الاخذ بالخبر وعدم الاعتناء بكشف هذا الظن وبالجملة فموضوعية الظن في امثال المقام مرجعها الى
اعتبار نظرنا الحالية الذي اشترط انتفائه فيه وقد يتخيل القائل بالتوهين مطلقا حتى بالنسبة الى الظنون
المطلقة جريان هذا الكلام بعينه في الظنون المطلقة فيشكل الامر عليه من حيث ان الحجة الشرعية على ما
يراه هو الظن الحاصل من الامارات المشكوكة وبعد انعزاله عن الظن فالعقل لا يلتزم باعتباره مثلا لو
فرضنا قيام شهرة خالية عن المعارض مفيدة للظن في محل انعقادها وشهرة اخرى معارضة بالقياس
خالية عن الظن في موردها بناء على ما تخيله لابد وان يكونا في نظر العقل متساويين بدعوى ان
العقل يحكم بحجية الظنون الشخصية ولعل الظنون النوعية فيما لم يكن زوال ظنها بواسطة معارضة القياس
والتزامه باثبات هذا المطلب فدونه خرط القتاد وبالجملة فقد يتخيل عدم توهين القياس للظنون
المطلقة نظرا الى ان العقل بعد علمه بحال القياس من انه لا شيء ابعد في دين الله من عقول الرجال لا يبالي
بمخالفة القياس ولو كان الظن فيه ويعمل بالظن النوعي الذي عساه مساويا مع الظنون الشخصية وهو محل تأمل جدا
وكيف كان فالاقرب بالتوهين هو التفصيل بين الظنون المطلقة والظنون الخاصة فيقال بالتوهين في الاول
بعدم تعقل عدمه فيهما كما عرفت وبعدمه في الثاني لما عرفت ايضا من ان اخذ الظن في موضوع الدليل انما
هو من باب التأييد وعدم كشف خلافه منضما الى رواية ابان بن تغلب فان الملاحظة في سياقها يرى تعرض
الامام فيها من حيث ان الراوي ترك الرواية في قبال القياس وان كان قد يحتمل ان يكون بواسطة معارضة
الراوي له كما يستفاد من قوله عم انك قد اخذتني بالقياس وقد يحتمل ايضا ان يكون بواسطة ترك التسليم
الوارد في وجوبه اخبار كثيرة حتى ان جملة منها دلت على كفر الادصر بحا فانه لما قال ونحن كنا بالعراق ونقول
ان من جاء به الشيطان تعرض الامام من عدم تسليمه للرواية لكنه لا يبعد دعوى ظهور سياقها في الاول
على ان السيرة المستمرة من العلماء الاعلام في كل الاعصار في جميع الاعصار على العمل باخبار الواحد المعارض
بالقياس ولم يذكر احد منهم اشتراط العمل به بالفحص عن الموهن القياسي كما اشترطوا بالفحص عن المعارض

والفحص عن المعارض فانه لا فرق بين الوهن والمعارض من جهة لزوم الفحص عنه ولا بين اقسام الوهن
فلو كان مخالفة القياس للخبر موهنا له كان عليه ان يشترطوا الفحص عنه فالقياس وجوده كعدمه
على القول بالظنون الخاصة واما القائلون بالظنون المطلقة فيحتمل ان يستندوا في العمل بالامارات هذه ونحو
بالقياس بجعل القياس في قبال الادلة الاخر مثل الاستصحاب في قبال الادلة الاجتهادية بناء على
حجية من باب الوصف لانه يشكل عليهم تقدم الخبر الواحد عليه بناء على هذا القول لكنه يمكن التفصي عنه
بان سائر الادلة مقدمة عليه اجماعا الا انه خلاف الفرض كما لا يخفى المقام الثاني في التعاضد للاخفاء
في حصول التعاضد بالنسبة الى ترجيح الظنون سواء كان من الظنون المطلقة او غيرها مما قام القاطع على
عدم اعتباره ولا ضير فيه لانه لا يتم في شيء اذ الاستناد حقيقة انما هو الى الدليل الذي وافق الظن وحصول الظن له
مما لا مدخل له في الحكم ولذا ترى يذكرون الوجوه الاعتبارية في عداد الادلة بعدما كان المقصود بيان استنادها
الى دليل معلوم الاعتبار نعم قد يثمر فيما اذا فرضنا اوله المجرد لدلالة او سند او توهين او ترجيح فيعلم الحكم
فيه مما مر ويجيء انشاء الله المقام الرابع في الترجيح تارة بالظنون التي لم يقم دليل على عدم اعتبارها واخرى
بما قام القاطع على عدم اعتبارها فنقول اولا لا شك ان الاصل عدم جواز الترجيح بما لم يدل دليل على جواز
الترجيح به على نحو ما قررنا الاصل في حجية الظن من لزوم التشريع في وجه وطرح الاصول القطعية في اخر سواء
قلنا بان الترجيح هو اختيار المكلف لاحد الدليلين المتعارضين او قلنا هو تشريع انشاء المكلف تقديم احد الدليلين
في مقام التعارض للمكلفين اما على الاول فلان التعبد باحد الدليلين من المكلف اما بواسطة المرجحات الملحوظة
في نظره من المصالح النفسانية واما بواسطة المرجحات المجعولة الشرعية ولا ثالث في البين لانحصار وجه صدور
الفعل عن الفاعل فيهما والمفروض انتفاء الثاني وعدم دليل على كفاية الاول واما على الثاني فاللزوم بحث عليه
نعم فان كان شيء مما يجب في نظر العقل لم يوجد في الخارج فالاصل بعد ما نيه عدم جواز الترجيح بالظن
معانيه الى ان يدل الدليل عليه على جوازه فحينئذ يجب عليك بان الترجيح انما يتصور في الادلة عند من
يرى حجيتها من باب الظنون النوعية واما على القول بحجية الظن الحاصل من الخبر او مطلق الظن فالترجيح
غير معقول لان انتفاء المعارض بعد امتناع قيام الظن على طرف الخلاف والتعارض انما يتحقق بين

بين الدليلين فانضمام المرجح الى احدهما يخرج الاخر عن الحجية وقد مر فيما سبق ان تسمية هذا موهنا
اولى من تسميته مرجحا اذ عدم العمل مستند الى عدم المقتضي لعدم افادة مع اجتماعه لوجود المانع
كما لا يخفى لتقدم الكلام في الظنون التي قام الدليل على عدم اعتباره كالقياس لقلة ابحاثه فنقول الحق
وفاقا للمعظم عدم كونه مرجحا وعدم جواز الترجيح به لاطلاق الادلة الناهية عن استعمال القياس في الدين بعمومه
فان الاخبار في ذلك قد تواترت عن ائمتنا الاطهار كما يشاهد ذلك بعد الرجعة الى مظانها وفي بعضها
ليس على دين من استعمل القياس ولا سبيل الى منع الاستعمال بالنسبة اليه في مقام الترجيح نظرا الى ان العمل
به انما هو فيما اذا كان هو المستند في الحكم والفتوى هو القياس بنفسه واما اذا كان الدليل هو الخبر المقدم على
مثله بواسطة القياس فلا يصدق العمل به فان العمل والاستعمال يعم ما اذا كان الحكم مستندا اليه او كان له
دخل فيه اذ العمل هو مطلق الاستناد على ان الحكم في الواقعة انما هو مستند اليه لما تقرر في العادة من استناد
الحكم الى الاخير من اجزاء علته وكما ان وجوب صلاة الجمعة المدلول عليه بخبر معارض بمثله انما يستند الى
الخبر بعد ترجيحه على الاخر بالقياس سواء كان القياس شرطا او شطرا مضافا الى ان الحكم في المسألة الاصولية
وهو تقديم احد الخبرين المتعارضين على الاخر انما هو مستند الى القياس مستقلا من غير ملاحظة مدخلية
شيء اخر فيه وبالجملة فالقول بان الترجيح بالقياس يخالف العمل به منشأه قلة التدبر وسوء الفهم والاخبار
حجة عليه ولولا انعقاد اجماعنا على ترك الترجيح به في العمل لكفى فان سيرتهم كسيرة الكاشفة القطعية
على ترك التعويل عليه والركون اليه مطلقا حتى في مقام الترجيح ويكشف عن ذلك عدم تعرضهم في كتبهم الاصولية
لاقسام القياس واحكامه وطرقه ولو كان القياس مما يؤثر في الترجيح عندهم كان عليهم كالفرقة العامة
بيان ما يتعلق به على حذو سائر المسائل ولقد شاع ذلك بينهم الى حد لا ينكر نعم اورد المحقق في المعارج ما يدل
بظاهره على وقوع الخلاف فيه حيث قال ذهب ذاهب الى جواز الترجيح به نظرا الى ان القياس انما كان منشأ لطرح
الاخر لا من جهة العمل بما يوافقه وفساد القول بعد ذلك لا يكاد يخفى فانه اولا ان المراد ان بعد موافقة
القياس لاحد الخبرين وحصول الظن في طرقه يطرح المعارض الاخر لابتنائه على الظن موضوعا
او جزء موضوع فقد بينا اولا بان الترجيح انما يأتي على مذاق القائل بالظنون الخاصة لا من حيث الظن

كما عرفت وان اراد ان الاستناد الى القياس لا يصدق فيما اذا طرحنا المعارض له بتخصيصه صدق الاستناد
في الاعتماد عليه في مقام الاخذ بموافقه او به نفسه فظاهر البطلان اذ هو عين القول بالقياس فلا ح
جة عليه فان قلت ان الحجية لا يمنع من ترتب الآثار العقلية او العادية وحصول الترجيح منه انما هو فيما
كان غيره من الظنون فان الخبر المظنون الصدور دليل قطعا مثلا والقياس يحصل لمصداق ما هو الحجة
ويحقق لموضوع الدليل فلا يركن اليه حقيقة قلت اولا قد عرفت فيما سبق ان الظن بصدور الخبر انما
بعد حصول الظن من القياس بالحكم فهو حقيقة مستند اليه لا الى الخبر كما مر وثانيا انه خروج عما نحن بصدده
من الترجيح فانه انما يتصور فيما اذا كان المتعارضان حجتين حتى في حالة التعارض ولا يخرج الحجة لا بعارض
الجهوان كان قد زعم بعض من لا تحقيق له اختصاص الادلة الدالة على حجية المتعارضين بغير صورة التعارض
فانه ظاهر السقوط اذ التعارض انما هو من باب تزاحم الحقوق كما اذا دار الامر بين انقاذ غريقين فان وجوب
الانقاذ بالنسبة الى كليهما عقلا وشرعا باق وحيث ان الجمع بينهما والعمل بكل منهما غير ممكن فلا بد من الترجيح
فعلى هذا نقول ان بعد ما صار احد الخبرين بواسطة القياس مظنون الصدور وصار الآخر موهوما سا
عن درجة التعارض فلا ترجيح على ان قياس القياس بسائر الظنون مع الفارق لامكان القول بترجيح سائر
عند القياس لاحد المتعارضين من حيث قيام دليل على جواز الترجيح به عقلا او نقلا كما سيجيء بخلاف القياس
فان النقل انما يدل على خلافه والعقل لا يدرك من تجوز في تخصيصه بغير القياس كما في حجيتها على ما تردد لعله
تفرد القياس بالبحث عن وقوع الترجيح به من سائر الظنون كما لا يخفى والحاصل انه لا شك بعد التامل في هذا
الباب في حرمة الاستناد الى القياس مط ولا شك ايضا ان الترجيح بالقياس استناد اليه في الاحكام الشرعية
اذ الاصل لو كان في الطرف المخالف له يستند حقيقة اليه وكذلك الخبر المخالف له بعد وجوب الاخذ به
مستندا اليه والحكم في المسألة الفرعية المدلول له عليه بالخبر الموافق له مستند اليه لانه جزء الدليل والحكم
في المسألة الاصولية وهو وجوب الاخذ بالموافق مستند اليه فالحكم بوجوب صلوة الجمعة تعيينا انما هو
منه وذلك ظاهر وانما الاشكال فيما لو احدث القياس الظن في غيره كما تخيله بعضهم فنقول ان احداث
الوصف في الخبر يتصور تارة بان لا يكون مفيدا للظن مطلقا وانما اقترانه بالخبر يوجب ذلك كما في الخبر الذي

الوثيقة فان قولنا يرمي يوجب حصول الظن بارادة الرجل من الاسد من غير ان يكون القرينة مفيدة
للظن بارادة هذا المعنى من هذا اللفظ واخرى متصور بان الغير وكلما انضم اليه كلاهما يفيدان الظن
بوجه يحصل من اجتماعهما مرتبة اخرى من الظن او يحصل العلم كما هو المتداول في تحصيل المتواترات
ولا يخفى ان حصول المرتبة الشديدة من الظن او العلم انما هو من احكام نفس الظن من غير ان
يكون لخصوصية كشفه عن الواقع دخل في حصول العلم فلا كلام في حجية العلم الحاصل من الظنون القياسية
ومرة يتصور على وجه يستند الظن حقيقة الى المنضم اليه من غير ان يكون الغير مفيدا للظن ولا شك
ان القياس ليس من قبيل القسم الاول في مقام الترجيح ولا من القسم الثاني على ما هو ظ فهو من القسم الثالث
ولا معنى للاستناد الى القياس الا هذا كما لا يخفى واما حصول الظن بصدور الخبر من القياس فقد عرفت
الكلام فيه في الخبر هذا هو تمام الكلام في الترجيح بالظن مع عدم اعتباره واما الكلام في ترجيح الظنون المشكوكة
كالشهرة والاستقراء فانه يقع في ترجيح الدلالة واخرى في ترجيح السند فهنا مقامان المقام الاول في ترجيح
بالظن المطلق فاعلم ان الكلام في ترجيح الدلالة مرجعها الى ما هو المعروف بينهم من تعارض الاحوال وتقديم
بعضها على بعض بواسطة الظنون الخارجة عن الالفاظ لكنه في تعيين المراد من اللفظ لا في تشخيص
الاوضاع كما قد يتحقق بتقديم الاشتراك المعنوي على اللفظي او الحقيقة على المجاز مثلا فيما لو دار الامر بين
ارادة الخاص من العام او حمل الامر على الاستحباب هل يصح تقديم التخصيص على المجاز بواسطة قيام الشهرة
على التخصيص او تقديم المجاز لغلبة حمل الامر على المجاز الاستحبابي في نظايره اولا يصح فالظاهر من بعضهم عدم
الاعتناء بامثال هذه الظنون في مقام ترجيح الدلالة كما يظهر من صاحب المدارك حيث قدم الخبر الدال على
طهارة خرء الطيور على الرواية الدالة على وجوب الغسل عن ابوال ما لا يؤكل لحمه لاعتضاده بالاصل
وصرح بعض آخر بعدم الاتكال على الظن الخارج من اللفظ في الدلالة كصاحب الرياض حيث قدم الرواية الدالة
على وجوب الغسل على الاخرى لاعتضادها بشهرة الاصحاب على النجاسة مثلا ولا يخفى ان محل الكلام
انما هو فيما كان جهة التعارض متمحضة في الدلالة بالفرض عن جهة السند اذ الغرض البحث في
الفاظ الكتاب والاخبار الواردة فان المسلم بيننا وبين العقلاء في استخراج مطالبهم من الظنون اللفظية

اما صوفيما لو كان الظن حاصلا من نفس اللفظ مادة وهيئة ولو بمعونة القرائن العقلية او بمعونة
حالية او مقالية بوجه يوجب اقترانها باللفظ حصول الظن من نفس اللفظ حقيقة فلا عبرة بالظن
الحاصل من الشهرة او الاستقراء او غيرهما لعدم استناده الى اللفظ والمفروض عدم حجية الشهرة بنفسه
ايضا والا فلا معنى للترجيح بعد وجود الدليل فالشهرة ح ليست مرجحة بل هو مرجع في المقام فالاصل
المذكور محكم في المقام من غير ما يقتضي بخلافه لا يقال لعل قيام الشهرة على وفق احد الاحتمالين يوجب ظهور
احدهما في نفسه بحيث يستند الظهور الى نفسه لانا نقول انا بعد امعان النظر نعلم عدم استناد الظن
الى اللفظ الذي لا دخل في قيام الشهرة من العلماء الا يصلح لان يكون قرينة لارادة المعنى الفلاني من اللفظ
حتى يعقل حصول الظن منه بعد قيام الشهرة على وفقه مثلا فان قلت فلعل الشهرة تكشف عن قرينة
صارفة عن الاحتمال المخالف لها قلت تعين بالقطع في وجود القرينة ولو كانت ظنية ولا عبرة بالظن
بوجود القرينة ولو كان المنكشف عنها دلالة قطعية وبعبارة اخرى فيكشف الشهرة عن القرينة
كشفا ظنيا مما لا عبرة به ولو كانت القرينة المنكشفة قطعية وفي الحقيقة الظن الحاصل بوجود تلك
مرجعه الى الظن الحاصل من نفس الشهرة لما عرفت من عدم تعلقها باللفظ كما لا يخفى وانما العبرة بالقطع
بوجود القرينة ولو كانت ظنية ودعوى الاجماع على حجية مثل هذه الظنون ممنوعة على مدعيها ان
اريد به المحقق منه وان اريد المنقول منه وارد على اطلاقه فبعد تسليم حجيته لابد من ملاحظة افادته الظن
بحجية هذه الظنون وعلى تقديره يتوقف على حجيته في امثال المباحث وبالجملة فالمعتمد في مقام الدلالة
هو الطرق المستعملة في استخراج المطالب واستكشاف المعاني في العادة عند اهلها لكون احد الاحتمالين
مساو الاخر ظاهرا او كونه اظهر من الاخر وما ملحق قرينة في محله وكم من مبهم لعلماء من اللفظ مثلا معنى
بعد استقرار العادة على الحمل به وكيف وقد قلنا بان فهم المشافه المخاطب مما يتبين به في استعمال
استكشاف المراد بعد عدم مطابقته للعرف والعادة لاحتمال ابتنائه على احتمال دخيم وظهوره في
الاستفادة العرفية مسلم الا ان الكلام في كشفنا مثل هذا الظهور فلذا لا تتقدير المقام الثاني
في ترجيح السند بظنون غير معتبرة ولنفرض الكلام فيما كان التعارض محضا في السند فانا مع فرض

التساوي بينهما على تقدير عدمه او مع التساوي حقيقة فقد بقي بحجية مطلق الظن في مقام الترجيح سندا
لوجوه منها قاعدة الشغل فانه كلما دار الامر بين التخيير والتعيين فالتعيين مقدم ومنها ظهور الاجماع من
جميع اهل العلم خاصة وعامة خلفا عن سلف وقد يستكشف عنه بملاحظة تقديمهم الاخبار العالية
السالمة السند على غيرها وغيره من المرجحات الداخلة في الاخبار وليس على ما ينبغي لان حجية تلك المرجحات
محل الكلام لانه في المقام وانما المقصود لنا بالبحث هنا اثبات الترجيح بالظنون الخارجية عن المتعارضين
على وجه يحصل الظن بصدور الخبر مثلا من الظن الحاصل من تلك الامارة والمرجح كالشهرة والاجماع المنقول
والاولوية والاستقراء ونحوها بنفس الحكم والظن بالحكم في تلك المرجحات انما يستند الى نفس الخبر بعد اقترانه
بما هو خارج عما عقد له المقام له بل في التحقيق فلا يكشف هذا الاجماع انما هو عن تعليلهم تقديم بعض
الاخبار على بعضها في مقام التعارض من غير ذكر الوجه وفي ذلك التعليل مثلا يحكمون بتقديم الرواية التي رواها
الاكثر على غيرها معللا في ذلك بقولهم لانه ارجح من غير تعرض للدليل في وجوب تقديم الارجح على غيره فكان
كبرى كليا جاعية لصغرى وجدانية او برهانية بحسب الاختلاف في الموارد قال المحقق في المعارج ما حاصله
وجوب تقديمهم   وقال المحقق البهبهاني في الفوائد الحائرية   ويظهر ذلك عند المراجعة الى طريقتهم
في التراجيح حتى ان من المعلوم عندهم ذلك ويؤيده ما يظهر من العامة كثيرا تقديمهم الرواية التي رواها
اهل المدينة على غيرها معللين بكونها ارجح حيث انهم على زعمهم مهابط وحي الله تع ومنازل روح القدس ذلك
مثل ما يستكشف الاجماع على اعتبار التعدد في الشهادة مما تداول الاستدلال به عندهم كما في مقام النقوض
وغيرهم بقولهم لانه شهادة فالمهم عندهم بيان الصغرى فالكبرى مسلمة لديهم وقد نقله بعض اساطين
العلماء ومنها دليل الانسداد وبيانه انه لا مناص من الترجيح في الاخبار المتعارضة لكثرتها بوجه يوجب
المخالفة القطعية كثيرا لو قلنا بالطرح فيهما كما في ما لو قلنا بالتخيير فيهما والمرجحات المعلومة من الامور
الراجعة الى الدلالة في المتعارضين كالنصوص والظهور والظاهر والاظهر مما لا تفي بجميع ابواب الفقه
بوجه يرتفع معها العلم الاجمالي فلا بد من الترجيح بمطلق الظن لا يقال ان الاعدلية ومخالفة الكتاب و
العامة ونحوها من المرجحات المنصوصة مما يكفي في مقام الترجيح مع كونها قد ادامتيقنا بالنسبة الى غيرها

من المرجحات لانا نقول لو سلم الكفاية بها فلا ريب في استوائها لسائر الظنون لان غاية ما دل على جواز
الترجيح بها هو الخبران المأثوران والناظر فيهما بعد امعان النظر في موارده ما من الاختلاف الواقع في
الترتيب بينهما والامر تارة بالاخذ بما هو اوثق فيهما يحكم حكما جزميا بان المدار على مطلق الظن مضافا
الى المنقول من الاجماع والمحقق من الشهرة فلا وجه للقول بكون المرجحات المزبورة فقد استقصينا بالنسبة
الى غيرها وفي كل من الوجوه المذكورة نظر اما في الاول فلان الاصل لا يعارض اطلاق ادلة التخيير بقسميها
من الاخبار الواردة فيها ابتداء او بعد المرجحات المخصوصة قلت ولعل اطلاق الاخبار الامرة بالاخذ بها
مما يأتي الاشتغال اليه فلا عبرة به في قبال الدليل واما في الثاني فلان غاية ما يفيد ظهور الاجماع
وما نقله البعض هو الظن بجواز الترجيح والمفروض عدم حجية الظن في المسألة الاصولية ايضا كما في الفروع
على ما قررناه في اول الكلام واما في الثالث فللمنع من لزوم المخالفة القطعية بعد اعمال المرجحات كلو
في الدلالات الا ترى ان جملة من العلماء زعموا قطعية الاخبار ومع ذلك لا محل للتعارض السندي
فوجه الترجيح عندهم منحصر في الدلالة ولا حرج فيه كما لا يخفى قال الاستاد ايضا فان التعويل على الظن
في مقام الترجيح لو كان مستندا الى الاجماع فلا كلام والا فهو في الحقيقة كلام لا يرجع الى حاصل الظن
يرجع الى توهين الطرف المخالف على وجه يخرج عن موضوع ما هو الحجة بحسب الدليل لكنه خلاف ما هو
المفروض بالبحث في المقام فان الكلام على ما بيناه عليه في اول البحث انما هو في المتعارضين بعد كونهما حجتين
وشمول ادلة على اعتبارهما لهما لو كان توهين انما يأتي على القول بحجية الاخبار المفيدة للظن او على القول
بحجية الاخبار تعبدا او نوعيا نظرا الى عدم انصراف الدليل الدال على الحجية الى ما خالف المشهور وبالجملة
فالتخلف من الشهرة والاجماع كالقول في مقام التعارض مما دونه خرط القتاد وان كان اثبات الاجماع عليه
اصعب فتدبر تذنيب لو كان هناك خبران متعارضان من جهة الصدور وبعد الغض عن جهة
الصدور قطعا او ظنا وعن الدلالة فهل يصلح الشهرة ونحوها من الظنون للترجيح في مقام جهة التعارض
من حيث جهة الصدور او لا وجهان فان قلنا باصالة عدم التقية من الاصول التعبدية كاصالة
الحقيقة فلا عبرة بالشهرة والاقوى الاخذ بها مرجحا ولعل الاول اقوى نعم لو كانت الشهرة موافقة لاحد

لاحد المتعارضين وعلمنا بانها من مرجحات الدلالة او السند او جهة الصدور فان قلنا بانها
مرجحة في المقامات الثلاثة فلا كلام كما انه كذلك فيما لو قلنا بانها ليست مرجحة فيها بل جميعها انما الاشكال
فيما لو كان مما يقع بها الترجيح بالنسبة الى بعض المقامات كالسند دون الدلالة او جهة الصدور او
دون غيرها السند ولم يعلم ان الترجيح في اي منها فهل يعتبر تلك الشهرة مرجحة لما وافقها من الخبرين اولا وجهه
الاقوى عدم وقوع الترجيح به لعدم العلم بالترجيح فيما يعتبر فيه الترجيح فلا بد من الوقف هذا اخر ما اردناه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين
الى يوم الدين ابد الابدين القول في الاستصحاب وتحقيق المقصود فيه في طي [illegible]
الاستصحاب لغة اخذ الشيء مصاحبا واصطلاحا على ما عرفه في المشارق ناسبا له الى الاصوليين اثبات حكم
في زمان لوجوده في زمان سابق عليه واعترض عليه بان الاستصحاب دليل والاثبات مصدر ومتعلق
فعل المكلف لا سبيل الى جعله دليلا وفيه ان من الواضح نقل الاستصحاب عن معناه اللغوي الى معناه
الاصطلاحي ولا شك في توقفه على سبق النقل الى مناسبة بين المنقول منه والمنقول اليه والاغلب
فيها في الامور الاصطلاحية من نقل الكلي الى افراده وقد عرفت ان معنى الاستصحاب لغة هو الاخذ
مصاحبا فانه استفعال من صحب قال في المجمع استصحب القوم صحب بعضهم بعضا والاصل في كون
الدليل من مقولة الفعل اذ معنى دليليته هو اعتباره في نظر الشارع على نحو اعتبار الكتاب والسنة
فكان نقل الاجماع بل كل في عد الادلة مع ان النقل فعل كالقياس والاستحسان فانه اعتبار على ما تخيله
المعتبر به ولا تأمل فيه في الاستصحاب فان الفعل صالح للاتصاف بالدليلية على ان نظر الحدود
المودعة في كتب القوم هو هذا كما في شيخنا البهائي هو اثبات الحكم وقال في الوافية انه التمسك وقال
بعضهم في الرسالة الاستصحابية هو الحكم باستمرار امر وقال بعض اخر هو ابقاء ما كان وفي الاشارات
عن بعض الاواخر هو الحكم باستمرار ما كان وعن الشهيد انه قاعدة اليقين هو ... وفي النفحة الاستصحاب
هو الحكم على وجود شيء فان صريح هذه الحدود هو ان المحمول في هذه القضايا من مقولة الفعل

وهو الجنس فيهما ومنه يظهر ثبوت اصطلاحهم فيه واستقرائه على ذلك ويوضحه نسبته الى الاصوليين
في تشارق ويؤيده موافقته لسائر مشتقاته من موارد استعماله فيقال استصحب الحكم بثبوت شيء
ثابت سابقا فهو مستصحب وذاك مستصحب وعند اظهار العلة في الحكم بثبوت شيء وترتيب اثار [بقائه]
استصحابا بالحالة السابقة كما يظهر من موارد استعماله نعم قد يتصرف في ذلك الاحكام والموضوعات
فان الحكم المستصحب في زمان الشك مصاحب للمستصحب بخلاف الموضوعات اذ الموضوع المستصحب
الان مستصحبه نظير الاستصحاب فيهما من قبيل الاستعارة التمثيلية كتشبيه المتردد بمن يقدم رجلا
ويؤخر اخرى وهذا الفرق انما هو بواسطة قابلية الحكم للجعل في الزمان الثاني بخلاف الموضوع وان كان
قد يقال بان الحكم في الزمان الثاني ليس هو الحكم الاول بل هو مماثل له ولهذا قد يختلف بالظاهرية والواقعية
كما لا يخفى ثم يقال قد يكون الشيء معلوم الوجود في الحال ومشكوكه في زمان متأخر عن الزمان الحاضر فيستصحب
الى زمن يمكن بقائه فيه مع ان المعنى اللغوي غير واضح في هذا الموضوع لانتفاء المصاحبة في زمن عن مدرك
لانا نقول على تقدير التفسير بالبقاء ايضا كذلك مع ان استقبال المتعلق غير مضر في صدق المعنى اللغوي
وان شئت التوضيح فلاحظ كيف يعبر عنه بالفارسية فيقال همراه ولشش همراه داشته شده
ونحو ذلك بما هو ظاهر ويزيد ذلك توضيحا عند ملاحظة الاحكام المحمولة على الاستصحاب من
الحجية والدليلية والوجوب فيقال الاستصحاب حجة او دليل او واجب فانه لا يعقل الا بعد كونه
للابقاء اذ لا دليل بمعنى لا تصاف البقاء بهذه الامور بخلاف الابقاء فانه صالح للاتصاف المذكور [وفيه]
ان المراد بدليلية الابقاء لو كان من حيث حكم العقل بالبقاء فظاهر اذ الدليل العقلي على ما عرف به هو
حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي في انطباقه على الاستصحاب ظاهر ولو كان من حيث حكم الشرع فالمراد به
هو ترتيب اثار المعلوم على المشكوك وموارد استعماله منطبقة على احد المعنيين ولو على سبيل التوزيع
وربما يستعمل بمدخول لام التعليل في مطاوي كلمات المتعبدين به فيكون اشارة الى نفس تلك
القاعدة المتلقاة من الصادقين ع كما في قولهم للاستصحاب او للضرب او للدخيل تحت له منه البيان
حيث اشتمال تلك القاعدة عليه كما لا يخفى وقد يعترض على الحد المذكور بامور ضعيفة فالاعتراض

فالاعتراض عليه اجدر شيئا انه قد جعل بعضهم نفس الحالة السابقة ولا شاهد عليه وعرفه المحقق القمي
بانه كون حكم او وصف يقينيا الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق وفساده غير خفي
اذ الاستصحاب على ما عرفته انما هو من الادلة العقلية وعدها في عدادها غير معتد ودونهم وليس الكون
الموصوف بما ذكر حكما عقليا يتوصل به الى الحكم الشرعي بل انما هو محصل فيه ولعله انما اخذه من صغرى كلام
العضدي حيث قال ان معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك
فهو مظنون البقاء ثم قال وقد اختلفوا في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه
فانه قد يتسارع الى الفهم ان الخلاف انما هو في الكبرى والنزاع في حجية شيء انما هو بعد التسليم في مفهومه
والمسلم في المقام هو الصغرى فلا بد ان يكون ما ذكر في بيان الصغرى هو المفهوم المسلم فيكون حدا له [استصحابا]
الا انه بعيد عن الصواب لان من الواضح ان المعني بالتعريف في المقام الكبرى فانها ما لحجة لان ينتزع منها
الحد كما هو ظاهر فبيان الصغرى انما هو توضيح للمورد وتوضيحه ملاحظة ما صنعه العضدي في مقام
تحديد القياس فراجعه ووقوع الخلاف في الكبرى ليس بضائر في كونها ما ينتزع منها الحد اذ غاية ما يلزم
ان يكون النزاع في حصول الظن وحكم العقل بالبقاء وعدمه ولهذا جعل الحاجبي حيث جعل صغرى
ما في كلام العضدي معللا للاستصحاب فقال اختلف اصحاب الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت
حكم في وقت شرعي ثم لم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب
ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل ومن الظاهر انطباق كلامه على ما بيناه عليه وكيف كان فما اورده في مقام
التحديد مما لا يصل الى طائل قال الاستاد دام الله برهانه ويمكن ان يتعسف في كلامه على وجه يرجع الى
تحديد الاستصحاب بمعنى ان الاستصحاب في قوله استصحاب الحال مصدر الفعل المبني للمفعول اضيف
الى فاعله وهو الحال والكون مجهول تام لا رابطي ناقص وقوله يقيني الحصول كقوله مشكوك البقاء
صفة للحكم او الوصف الاخير للكون والظرف الاخير من متعلقات الكون والمشكوك فيصير الحاصل ان
مستصحبية الحال وكونه مستصحبا عبارة عن ثبوته في الان اللاحق بعد ما كان مشكوكا فيه يقيني الحصول
في السابق قلت وقد اعترف سلمه الله ثم بكونه تعسفا فلا ينبغي الركون عليه على انه لا يتم ايضا اذ المعهود في

في مقام التحديد هو بيان الاستصحاب المبني للفاعل وقد يتخيل انه ليس بصدد التحديد بل هو انما
كصاحب الم في مقام بيان محل الاستصحاب ومورده ويدفعه ملاحظة صدره وذيله من كتابه لتراه
الحدود المتقدمة متوافقة المعنى غالبا وان اختلفت الفاظها على حسب ما قدمنا فتأمل في بعضها وزيف
بعض آخر كما هو دأب المحصل في مثل المقام واجود ما ذرت عليه الستة ما تقدم من انه ابقاء ما كان على ما كان
وتصاريح ما يورد في التحديد عليه انتقاضا من طرده بما اذا ثبت الحكم ثانيا بدليل يدفعه انصراف الحد الى
الحيثية المستفادة من التعليق فان المتبادر هو الابقاء لكونه سابقا والاخذ لا حضر هو ما عرفه الاستاد
بانه ابقاء ما يحتمل الارتفاع فانه لا يتوجه عليه المناقشة المتقدمة وتوضيحه ان الاستصحاب وغيره
من الاصول العملية انما هي من لواحق موضوع الشك وبيان الحكمة في الشك ابتداء حكمه الاخذ بالبراءة
الاصلية وفيما له حالة سابقة يجب الاخذ بالحالة السابقة ومعلوم ان الحكم انما يلحق بالموضوع مع وجوده
ففي مورد الاستصحاب انما يحكم به من حيث انه حكم مشكوك له حالة سابقة وموارد الادلة الاجتهادية
انما هي مواضع الشك على وجه يرتفع الشك بها فانها كاشفة ولو ظنا عن الواقع ففيما اذا ثبت حكم في
الثاني بدليل اجتهادي لا يصدق انه ابقاء لما يحتمل الارتفاع بل هو دفع لاحتمال الارتفاع بما يكشف عن
الواقع لا حكم لموضوع الاحتمال الاول وفيه تعسف لا ينبغي تحمله في مقام التحديد على انه لا يلايم القول باعتبار
من حيث الظن لكونه دليلا اجتهاديا كسائر الادلة الاجتهادية غاية الامر عدم امكان تعارضه لها نظرا
الى وجه خارجي مع انه ينتقض ايضا بما اذا ثبت الحكم في الزمان الثاني باحد الاصول العملية فيما اذا توافق
موارده كالاستصحاب الم الا ان يدفع بكفاية لفظ الابقاء عن ذلك وعلى تقديره فالحدان متساويان
في ذلك واحتمال وروده دليلا على لزوم الابقاء مدفوع بان الدليل الدال على لزوم الابقاء ليس الا الاستصحاب
او ما في معناه مضافا الى كونه مسوقا لبيان حكم موضوع الشك وكونه معتبرا من باب التعبد لا بناء في حصول
الظن منه اتفاقا فليس من محتمل الارتفاع كما لا يخفى والتحقيق ان هذه الحدود غالبا حدود لفظية والمعنى
معلوم ولا ينبغي الاهتمام في مثله بعد ظهوره تقدم شرح ان مما ذكرنا من تناسب بين المعنى اللغوي
والاصطلاحي يظهر الوجه في عدم انطباق الاستصحاب بجملة من موارده كاستصحاب القهقري المعروف في

في لسان الطلبة وطورا يعبر عنها باصالة تشابه الازمان والمراد به اثبات ما ثبت في الزمان اللاحق
في ذلك الزمان من الازمنة السابقة اذ ليس فيه الابقاء بوجه بل قضية استصحاب العدم عدم ثبوته
في الزمان السابق نعم يمكن التمسك فيه باصالة عدم النقل والاصل خلافه فيما نحن فيه بصدده وكاستصحاب
الشك الساري وكاستصحاب العرضي واستصحاب حكم العقل ونحوها مما سنشوف الكلام الى تفاصيلها
انشاء الله تنبيه هل الاستصحاب من الادلة او من القواعد الفقهية وعلى الثاني فهل هو من القواعد
الكلية الفرعية فلنقدم مقامان الاول قد عده جماعة من اساطين الفن في عداد الادلة العقلية كالمحقق
واضرابه ولعله مبني على افادته الظن اذ لا كلام في كونه من الادلة اذ الدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل
به الى حكم شرعي وهو صادق على حكم العقل ظنا ببقاء ما ثبت فانه موصل الى الحكم الشرعي كما في صورة العلم
العقلي اذ لا يتفاوت في صدق الحكم العقلي اذ لا يتفاوت في صدق الحكم العقلي على افراده بين ان يكون
قطعيا كحكمه بالملازمات او ظنيا كالاستصحاب والاستحسانات الامزجية تتفاوت مراتب الحكم والادراك
ظنا وعلما ثم لا يخفى ان الاخبار الواردة في المقام لو قلنا انها واردة على طبق حكم العقل فتدل على اعتبار
الاستصحاب من حيث افادته الظن فهو ايضا دليل كاخبار الاحاد وغيرها من الادلة الشرعية وتوضيحه
وتحقيقه ان المعيار في كون الشيء دليلا هو كاشفيته عن الواقع على وجه به يوصل اليه ومنه يطلب
امرا واقعيا ثابتا في نفس الامر فكلما كان الشيء كاشفا ولو ظنا عن الواقع فهو دليل غاية ما في الباب عدم
اعتبار الكاشف الظني الا بعد دلالة دليل عليه بخلاف ما لو كان علميا اذ لا حاجة فيه الى دليل آخر غير
نفسه كما لا يخفى فالاستصحاب الظني دليل سواء كان المدار في اعتباره على القاعدة العقلية التي زعمها القائل
او على الاخبار الا ترى ان جملة من الادلة يستفاد حجيتها من الادلة الشرعية ومع ذلك لا يتوهم خروجها
عن الادلة واما اذا قلنا بان الاخبار الدالة على الاستصحاب ليست مقررة لما استقر عليه بناء العقلاء
من اعتبار الاستصحاب الظني بل انما يدل على الاستصحاب التعبدي والاخذ بالحالة السابقة
بترتيب آثارها عليها عند الشك فلا شك في عدم كونه دليلا فانه حينئذ كاحد القواعد الشرعية من قاعدة
اليد والضرر ولزوم البيع ونحوها فان المناط في كون شيء قاعدة هو ان يكون مفاد الدليل الشرعي

ولم يكن من حيث كشفه عن الواقع وان كشف عنه في بعض الاحيان كشفا واقعيا اتفاقيا اذ لم يكن اعتباره
من جهة الحيثية ومن هنا انقدح ان قول الشارع اذا شككت فابن على الاكثر قاعدة شرعية بخلاف
ما ورد من وجوب متابعة الامام فانه دليل من حيث كشفه عن الواقع ودعوى الفاضل ان الاستصحاب ليس
الا حكم الشارع في موارد الشك بالاخذ بالحالة السابقة عند حصول الشك في الواقعة المشكوك فيها وهذا
هو المراد من كونه قاعدة فقهية لا دليلا لانه لا يمكن جعل تلك القاعدة كبرى عند الشك في احكام جزئيات
موضوعها كما هو الشان في جميع القواعد مدفوعة بانه قد ثبت ان دليلية الاستصحاب على تقدير اخذه من العقل
ربما يجدي في كونه دليلا ولا يجدي في عده دليلا اخر في قبال العقل لانه منه فيتحد القسمان الا ان يكون
مبنيا على اختلاف نوعي حكم العقل فيه وفي القطعيات المقام الثاني في انه هل البحث في الاستصحاب بحث عن
المسئلة الفرعية وربما يتوهم انه بعد ما علم في المقام الاول من انه دليل او قاعدة لا وجه للتكلم في هذا
المقام اذ على الاول فهو من المسائل الاصولية كما انه على الثاني فهو من المسائل الفرعية وليس كما توهم اذ
قد يكون دليلا في الموضوعات الخارجية على الظن والتعبد ولا يصير البحث عنه اصوليا وقد يكون قاعدة
البحث عنه اصولي لكونها ممهدة للاستنباط وكيف كان فتحقيق البحث موقوف على تمهيد مقدمة فنقول
ان المعيار في تميز مسائل العلوم المختلفة على ما هو المعروف في مقامه امور اولها وهو اقواها ملاحظة
رجوع البحث في تلك المسئلة الى البحث عن عوارض الموضوع في ذلك العلم فان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
فان المسئلة على ما هو التحقيق هو نفس المحمولات من حيث انتسابها الى الموضوعات والموضوع في المسئلة
قد يكون نفس موضوع العلم وقد يكون جزئا منه او جزئيا له او جزئيا من جزئيه على الوجه المعهود في مسائل
العلوم المدونة وبيان كيفية البحث عن الاجزاء والجزئيات خارج عما نحن بصدده وبالجملة فملاحظة
الموضوع من اقوى ما يحصل به التميز عند اشتباه المسائل لكنه انما يجدي اذا كان الموضوع معلوما
عند الكل متفقا عليه واما اذا كان مختلفا فيه فقد يمكن ان يكون شيء من الموضوع عند البعض فالبحث
عنه انما يعد من مسائل الفن عنده لا عند من لا يراه منه كما هو كذلك في موضوع الاصول مما قد اختلف
فيه فقيل بكونه ذوات الادلة مع قطع النظر عن اتصافها بالدليلية فيكون البحث عن دليليتها داخلا

داخلا في علم الاصول وقيل بكونه الادلة مع كونها ادلة فلا يكون البحث عن دليليتها داخلا في العلم لما قد تقرر من
ان الموضوعات في العلوم المدونة لا بد وان يكون اما مبينة في العلم الاعلى او مبينة بنفسها ولما كان
المتعارف في كتب الاصول البحث عن تلك المسائل اتجه تجشم بعضهم في دفع ذلك بالوجه الاول فيرد
عليه ان البحث عن قدم الكتاب وحدوثه وكونه معجزا وعدمه وكيفية نزوله ومراتب بواطنه من مسائل
المدونة في غير الفن اللهم الا ان يتوسع من الغاية وبالجملة فبعد ذلك لا بد من الرجوع الى غير هذا الكاشف
وثانيها حد العلم فانه ايضا مما يمكن استعلام حال المسائل به فان التحديدات المتداولة في العلوم المدونة
وان لم يمكن ان يكون تحديدات حقيقية ومركبة من الاجناس والفصول لتعذر الاطلاع على كنه العلوم ابتداء
الا انه لا بد وان يكون على وجه شامل لجميع المسائل المبحوث عنها في تلك العلوم ولو بمعونة مرضيا بحيث
لو اطلع الطالب على مسئلة منها عرف انها في الحد هي الجامعة لمسائل العلم ومنه يستعلم حال الموارد المختلفة
اذ لا اقل من كونه مانعا عن المسائل التي ليست من العلم وجامعا للتي هي منه وذلك كاف في الغاية الا انه
لا بد ان يعلم انه متى تعارض الموضوع والحد في تميز مسئلة على وجه يحكم الاول بدخوله في العلم والثاني بخروجه
منه فالموضوع هو المقدم لكونه اصلا في التميز ولهذا قيل ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات مع حصول
التميز بغيرها ايضا والوجه في ذلك ان الغرض من الحد واقعا من الامور المختلفة والمحمولات المنتهية الى جهة وحدة
وهو الموضوع فهو تابع للموضوع واما المحمول فتميزه بتميز الموضوع لكونه من احكامه من حيث هو محمول
فهو الاصل في التميز كما لا يخفى وثالثها وهو اضعفها ملاحظة بناء اهل العلم على اثباتها وتنصيص اهل الفن
والخبرة بذلك هذا بالنسبة الى مطلق العلوم المدونة وقد يوجد في بعض منها ما يخص البعض كما
في المسائل الفقهية والمسائل الاصولية فان من خصائص الاولى انه بعد ما استفرغ جهده في تحصيل
الحكم الشرعي وبذل وسعه في استنباطه بدفع معارضات الادلة وتوضيح الدلالات فيها كان للمقلد
ان يقلده فيه ويعمل به بلا حاجة الى حصول حالة منتظرة اليها كوجوب الصلوة ولزوم البيع وثبوت
الخيار عند ظهور العيب في المبيع ونحوها ومن خصائص الثانية انه بعد التنقيح والتصحيح لم يكن
من شان المقلد ان يعمل به كحجية اخبار الاحاد فان بعد اثبات هذه القضية ليس للمقلد ان يعمل

بالخبر اذ غاية الامر ان المجتهد انما تصدى لدفع المعارضات للحجية واما المعارضات لمدلول كل واحد
من الاخبار فلدفعها محل اخر فلا بد من ملاحظة الاصول العملية في الادلة اللفظية من اصالة عدم
الحذف والقرائن ونحوها وتشخيص الاوضاع والالفاظ الواقعة فيها من كون الامر الواقع فيها للوجوب او
الندب الى غير ذلك من وجوه الاختلافات التي ليس للمقلد تشخيصها وتعيينها كما هو ظاهر واذ قد تمهد
هذه فنقول ان تحقيق الكلام في مقامين المقام الاول في تشخيص اصناف الاستصحاب وجملة الكلام
فيه ان الاستصحاب من المسائل الفرعية بالنسبة الى الموضوعات الخارجية التي هي عندنا اعم من الموضوعات
الصرفة كحيوة زيد والرطوبة واليبوسة ونحوها ومن الاحكام الجزئية المتعلقة بخصوصيات المكلفين
كوجوب الواجب على زيد وحرمة الحرام عليه ونحوها سواء اعتبرناه امارة ظنية فيها كالبينة او تعبديه
لجريان الوجه المبين فيه اما حديث الموضوع فلانه من عوارض جزئيات فعل المكلف ولو بجعل الغاية
في البعض ومنه يظهر صدق حد الفقه عليه وعدم صدق تعريف الاصول عليه اذ ليس من القواعد
الممهدة للاستنباط فانها ليست باحكام شرعية اما الموضوعات الصرفة فظاهر واما الاحكام الجزئيه
فلعدم كون الشارع مبينا لتلك الاحكام فان وظيفته بيان الاحكام الكلية واما اخبار المختص بتمييز
الفقه عن الاصول يجري فيه ايضا اذ لا حاجة الى الرجوع الى المجتهد بعد العلم باعتباره في تشخيص
مجاريه ومحاله بل المجتهد والمقلد فيه سيان كما في صورة العلم بها فلا يحتاج الى بحث ولا فحص كما في سائر
الاصول العملية كالبرائة والاشتغال والتخيير نعم ينبغي الاستثناء عن ذلك الاستصحاب في الموضوعات
الرجالية لادوله الى الاستصحاب في الاحكام الكلية الفرعية التي ليس للمقلد فيها حظ ولذلك قد اختص
من بينها باعتبار الظن فيها دون غيرها كما مر واما بالنسبة الى الاحكام الكلية فلا ريب في كونه من المسائل
الاصولية ان اخذناه من باب الظن وجعلناه دليلا عقليا كما ضرابه من الوجوه الظنية العقلية سواء كان
المستصحب حكما اصليا او فرعيا لرجوع البحث منه الى البحث عن حال الموضوع سواء جعلنا الموضوع ذات
الدليل كما في الكتاب والسنة فلانيا في البحث عن حجيته او هي متصفة بالوصف لرجوع البحث عن سائر الوجوه
المبحوثة عنه من حجيتها تعارضه وتقديم مزيله والانقلابات الحاصلة له الى غير ذلك بحثا عن حال الموضوع

الموضوع ولا صدق الحد عليه لكونه من الفوائد الممهدة للاستنباط ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الحكم المرجع
اليه اثباتا كالحجية او نفيا كعدمها اذ مسائل العلوم المدونة هي المحمولات المرتبطة الى الموضوعات ربطا
ايجابيا كما في الموجبات او سلبيا كما في السوالب والاخرجت كثير من المسائل من كثير من العلوم وان جعلنا
من باب الاخبار الواردة عن الائمة السادة الاطهار فلا ريب في كونه من المسائل الاصولية في الاحكام
الاصلية وكذا في الموضوعات المستنبطة كالاصول المعمولة في الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة لرجوع
البحث منه الى البحث عن احوال الموضوع او عن اجزائه او جزئياته كما هو المعتبر في البحث على ما لا يخفى واما
في الاحكام الفرعية فقد يتوهم كون الاستصحاب من القواعد الفرعية كنفي الحرج والضرر ولزوم العقود
ونحوها لعدم الفارق بينهما وربما افرط في ذلك بعضهم فزعم عدم انطباقه على قاعدة الموضوع بل والحد
ايضا لعدم كونه بحثا عن اللواحق الراجعة الى الموضوع ولعدم شمول الحد له والتحقيق في ذلك خلاف ذلك
اما حديث عدم اشتمال الحد فواه جدا اذ لا ريب في مدخليته في استنباط الاحكام بل هو المحجة التي
نبه عليه بعض الحفاظ في الاستنباط بعد الكتاب والسنة وربما يزيد في شانه لو جعلنا استصحاب البرائة
والاشتغال منه ويوضح ذلك ما لو قلنا بان الاصول اللفظية منه اذ لا يستقيم امر الكتاب والسنة بدونه
ح واما توهم عدم رجوع البحث منه الى البحث عن احوال الموضوع فكانه ناش عما نبهنا على فساده من منافاة
كون الاستصحاب من مقولة الفعل مع كونه دليلا وقد مر تحقيق القول فيه بما لا مزيد عليه واما نفي الفارق
بين الاستصحاب وسائر القواعد الفرعية كنفي الحرج والضرر فغير سديد بل وضوح الفرق بينهما بعد ملاحظة
ما اوردناه في المعيار المميز بين المسائل اذ لا شك في ان المجتهد بعد ما تصدع في اثبات حجية الاستصحاب
تصحيح مبانيه وتوضيح الوجوه الناهضة عليه بدفع الشبهة وقطع المعارضات فليس من شان المكلف
المقلد العمل به اذ غاية ما صنعه المجتهد في المقام تحصيل كبرى القياس ويطلب فيه الحكم الاستصحابي
ومن المعلوم ان المقدمة الواحدة ليست بمنتجة بل لا بد من انضمام صغرى اليها في الانتاج والعلم بتلك
الصغرى في الاحكام العقلية الكلية الفرعية غير ممكن الحصول للمقلد وتوضيحه ان استنباط حكم كماء
الشعير المتدرق للنجاسة موقوف على مقدمتين احدهما انه مما لا يدل دليل على نجاسته والثانية ان

على ما لم يدل دليل على نجاسة شيء مع العلم بالطهارة السابقة فلا تنفك من معاملة الطاهر معه و يعيد ذلك
بنجح الطهارة الارشادي في النظر والمستنبط للمجتهد هو الكبرى في هذا القياس واما الصغرى فلا يمكن استعلام
تحققها لغير المجتهد فانها خالية بعدم ورود دليل على النجاسة وربما يكون في المقام ما يشبه ان يكون
دليلا فلا بد من دفعه ولو ادان المذكور كاف في المقام من اثبات توقف اعمال الاستصحاب في محاله
على الاستنباط والاجتهاد لخرج عن المسائل الاصولية جلها لو لم نقل كلها كمباحث المقدمة والاجماع الامر
والنهي ومباحث الشهرة ونحوها فان حكم العقل بوجوب المقدمة بمنزلة الكبرى ولا يكفي في الحكم بوجوب
الوضوء للصلاة هذا الحكم العقلي ما لم يثبت اندراج موضوع هذه القضية في موضوعها واستنباط
هذا موقوف على النظر والاجتهاد في الادلة الشرعية التي يقصر عن الوصول اليها ايدي المقلدة وكذا
تميز موارد الشهرة على ما لا يخفى فظهر الفرق بين القواعد الفرعية كنفي الحرج فانه بعد ان المجتهد في مقام ٢٦٣
الاجتهاد علم بان الحكم في الشريعة نفي الحرج في كل ما يلزمه او على بعض الوجوه التي ادى اليه دليله كوجوب
الوفاء بالعقود لم يبق للمكلف حالة منتظرة في العمل به اذ الموضوع في تلك القواعد مما يرجع الامر فيه الى العرف
والمقلد ثم فيحصل عنده الصغرى من غير احتياج الى ملاحظة الادلة والكبرى انما حصلها من المجتهد
فيعمل بمقتضاها من غير حاجة الى التمي اخو بين الاستصحاب في الاحكام الفرعية او تحصيل الصغرى فيه
اجتهادية ويكفي في كونه من مسائل الاصول وذلك بناء على ما اصلناه من المعيار مضافا الى ما عرفت
من صدق الحد عليه ورجوع البحث فيه الى البحث عن احوال الموضوع لا يقال ان الفحص عن مطلق الدليل
لا يجعل البحث اجتهاديا بل اذا كان الدليل مثل اخبار الاحاد فان ما يرد على خلافها معارض لها على
اختلاف وجوه التعارض بخلاف الاستصحاب فان الدليل مزيل له لانا نقول نعم ولكن لا يجدي فيما نحن
فيه اذ لا فرق في عدم امكان المقلد ان يكون الدليل مزيلا او معيدا كما هو ظ ومن هنا يتقدح ان الاصول
العملية التي موضوعها الشك البحث عنها في الاحكام الكلية الفرعية من مسائل الاصول ولذا صرح المحقق
في بعضها بكون المسئلة اصولية ولا يكفي فيها اخبار الاحاد وقد سمعت ان تنصيص هل الخبر ايضا
من الميزان كما انه يتقدح ان قاعدة الطهارة ايضا من مسائل الاصول اذ لا فرق فيما بين استصحاب

استصحاب الطهارة وقاعدتها سوى استناد الحكم في الاول شرعا الى نفس الشك وفي الثاني الى
الحالة السابقة ولا مدخل لهذا الفرق فيما نحن بصدده فتدبر في المقام المقام الثاني في ان الاستصحاب
فاي وجه اي من المسائل فنقول بعد ما عرفت في المقام الثاني الاول يظهر لك ان التحقيق كونه من الاصول
المشتركة لاختصاص بعض موارده بالبعض واخر بغيره على ما مر وانما تعد وتمهد لك في الكتب
الاصولية انما هو بواسطة مزية اختصاص يعلم منه بالمسائل الاصولية من حيث استنباط الاحكام الفرعية
كما لا يخفى هداية ينقسم الاستصحاب باعتبارات مختلفة الى اقسام متعددة فهنا تقسيمه من حيث
المستصحب الى حال العقل وحال الشرع وقد يراد من الاول العدم الاصلي السابق على وجود كل موجود
حكما شرعيا كان كالبرائة الاصلية او موضوعا خارجيا كالرطوبة واليبوسة او غيرهما كعدم النقل
المحول في الالفاظ ولعل وجه هذه التسمية حكم العقل بالعدم ما لم يعلم بعلة الوجود ولا يجب الحكم
كما لا يخفى ومن الثاني ما يقابله وهو الوجود سواء كان حكما شرعيا تعبديا او عقليا كليا او جزئيا
تكليفيا او وضعيا او موضوعا خارجيا اذ الغرض بالاستصحاب هو ترتيب احكامه الشرعية من نجاسة مثلا فيه
ونحوها ومنه يعلم وجه التسمية ايضا وعن بعض اطلاقهما ذلك على ان الكثر موارده حكم شرعي تارة
يراد منه الحكم العقلي سواء كان تكليفيا او عدميا كالبرائة الاصلية او وجوديا كاباحة الاشياء قبل الحظر
الشرعي وكحرمة التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة اذا اعرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار
والخوف او وضعيا وجوديا كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك في زوالها مطلقا
او في خصوص مورد او عدميا كعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما ومن
الثاني الاحكام الشرعية التكليفية اجماعا كانت مستندها او غيره او الوضعية كما هو هذا على ما قد
يوجد في كلمات بعض الاواخر والتحقيق ان المراد من الاول هو استصحاب نفي الاحكام الكلية وعدمها
والتعميم الى الموضوعيات ليس في محله لما قد قرع المحقق في الحكم بالبرائة الاصلية وكذلك المحقق القمي
وغيرهما على ان عد الاستصحاب من الادلة العقلية بناء على تعميم استصحاب حال العقل الى الموضوعات
فانه بالنسبة اليها امارة لا يترتب عليها مثبتة ومن الثاني استصحاب وجود تلك الاحكام واما تعميم

العقلي الى الوجودي من الاحكام العقلية كما في ثاني التفسيرين على ما تجشمه بعض الاجلة فليس على ما ينبغي
ايضا اما اولا فلما فاته التفسير المذكور في كلام المحققين وغيرهما واما ثانيا فلعدم معقولية الاستصحاب
في الاحكام العقلية او حكم العقل بوجوب شيء او حرمته او شرطيته اما ان يكون مستندة الى علة معلومة
للعقل من وجوه الحسن والقبح او لا لا كلام على الثاني فانه بالالحاق الى الاحكام التعبدية اولى كما في الاجماع
فذلك العلم يستتبع العلم بحسنه او قبحه لما قرر من تبعية الاحكام للصفات وعلى الاول فتلك العلة
المعلومة اما معلومة بنفسها كما في الاحكام الضرورية العقلية التي يكفي في التصديق بوقوع نسبتها
تصور موضوعها واما معلومة بواسطة اندراج موضوع القضية المفروضة كما في موضوع اخر يعلم
ثبوت الحكم له بداهة ولو بتعدد الوسائط لامتناع التسلسل واستحالة الدور ولا اشكال في عدم
معقولية الاستصحاب على الاول اذ المفروض ان تصور الموضوع يكفي في الحكم الضروري العقلي
فعند الشك بواسطة حدوث حادث اما ان يكون الحكم المتعلق بذلك الموضوع باقيا فلا استصحاب
اذ لا شك ففرض الشك خلاف الفرض واما ان يكون الموضوع مغايرا فلا استصحاب لعدم الموضوع
باقيا فلا استصحاب اذ لا شك ففرض الشك خلاف الفرض وكذا على الثاني لان موضوع القضية
المشكوكة لا بد وان يكون معلوم الاندراج في موضوع تلك القضية المعلومة الضرورية ومع حدوث
الحادثة بازدياد شيء اما ان يكون مندرجا فيه او لا يكون وعلى التقديرين لا استصحاب اذ على الاول لا شك
وعلى الثاني لا يكون الموضوع باقيا والاستصحاب فرع الموضوع لا يقال قد يكون العقل حاكما بقبح شيء
بواسطة اندراجه في موضوع غير معلوم للعقل لتردده بين امور غير معلومة فيجري فيه الاستصحاب
لانا نقول على تقدير وجود ذلك وليس كذلك قطعا كما يظهر بعد الرجوع الى الوجدانات سيما بالنسبة
الى الامثلة المذكورة فلا يجري فيه الاستصحاب ايضا لعدم العلم بالموضوع فلعله مقيد بعدم تلك
الحادثة في الاحكام العقلية ولذا ترى فيما لم يحرز الموضوع لا يحكم بالاستصحاب في الاحكام الشرعية
ايضا سيما فيما كان الحكم مستفادا من الاجماع لا لما زعمه الغزالي على ما نسب اليه بل لعدم العلم بموضوع
الحكم كما ستطلع على تفصيله فان قلت ان الوجه المذكور في استصحاب الاحكام الوجودية العقلية بعينه

جار

جار باستصحاب الاحكام العدمية فان العقل لا يحكم الا بعد الاحاطة بجميع قيود موضوع الحكم
والاطلاع على حدوده واطرافه ولا يفرق في ذلك الوجود والعدم فلا بد من نفي جريان استصحاب
حكم العقل مطلقا ولا وجه للتفصيل قلت ليس الحكم بالعدم الازلي الاصلي الذي هو المستصحب الا بواسطة
انتفاء احد اجزاء علة الوجود الراجعة اما الى الفاعل او الى القابل مثلا على سبيل منع الخلو فقد حكم العقل
بالعدم بواسطة وجود المانع او فقد المقتضي مثلا لا يجب ان يكون المعلول موجودا على فرض حصول
الشك فيه بواسطة انتفاء العلة التي استند حكم العقل بالعدم ايضا لاحتمال انتفاء جزء اخر من علة الوجود
فنفس العدم الازلي مستصحب لعدم العلم بالعلة التامة للوجود نعم لو فرض وجود تمام اجزاء العلة
التي يستند اليها الوجود عدا ما حكم العقل بعدم المعلول بواسطة انعدامه من اجزاء العلة التامة وبعد
فرض وجود الجزء المعدوم لا يبقى الشك في وجود المعلول وبذلك يسقط استصحاب العدم الازلي
وهذا بخلاف الوجود فان العقل ما لم يقطع بوجود جميع اجزاء علته التامة لا يحكم بوجوده فعند الشك
في جزء منها مع الاحاطة بتمام اطرافه وحدوده يعلم بانتفاء علة الوجود فلا شك في الارتفاع ومع
وجوده فلا شك في البقاء ومن هنا يتضح ان ما افاده المحقق القمي في بحث الاجزاء من انه بعد حصول
الذكر المسبوق بالنسيان عدم التكليف مستصحب ليس في محله اذ المفروض ان العدم مستند الى عدم جزء
خاص من اجزاء علة الوجود وهو الذكر بواسطة حدوث النسيان والمفروض اجتماع بقية الاجزاء فعند زوال
النسيان ووجود الذكر لا مجال للشك في التكليف كما لا يخفى والقول بان العدم المضاف بخصوصه مستصحب
مدفوع بعدم التمايز بين الاعدام ومنها تقسيمه باعتبار الدليل الى استصحاب حال النص الى ان يثبت
الناسخ والى استصحاب حال الاجماع كاستصحاب وجوب المضي في الصلاة بعد ما وجد الماء في الاثناء
ومنها تقسيمه باعتبار المشكوك فيه الى استصحاب الحكم الشرعي تكليفيا كان او وضعيا والى استصحاب الموضوع
الخارجي كالرطوبة واليبوسة ومنها تقسيمه باعتبار الشك فان الشك في وجود المستصحب تارة
مسبب عن الشك في وجود المقتضي واخرى عن الشك في وجود المانع واما الثالث ففيما كان العلة
التامة مركبة من وجود المقتضي وفقد المانع فان عدم المعلول لها قطعا وشكا من توابع عدم

علما او ظنا او شكا فالشك في وجود المستصحب المعلول دائما ناش اما من الشك في نفس المقتضي او شرط
من شروطه او جزء من اجزائه او ناش من الشك في وجود المانع ثم الشك في المقتضي على اقسام اذ الشك
تارة في مقدار صلوحه للبقاء واستعداده في الوجود كما لو علمنا بوجود حيوان لم نعلم بمقدار استعداده
وصلوحه للبقاء ومثله الخيار في خيار العيب مثلا فانه لا يعلم بقائه في الزمن الثاني من العلم به بعد الخلاف
في فوريته وعدمها وتارة يشك في تعيين الاستعداد بعد العلم باصل الصلاحية كما اذا علمنا بوجود حيوان
مردد بين ما يعيش في السنة كالعصفور مثلا وبينما يعيش في الاقل منها كالذباب والديدان فان
الشك في البقاء ناش من الشك في ان الموجود من اي النوعين واخرى يشك في زمان حدوثه بعد العلم
باستعداده وكونه مما يعيش في السنة مثلا فلا يعلم ان العصفور مثلا في اي زمان صار موجودا فلو
كان بدو وجوده في اقل من السنة فهو موجود قطعا ولو كان فيما فليس بموجود قطعا فالشك فيه
عن الشك في ابتداء الوجود والشك في المانع ايضا على اقسام تارة يشك في وجود المانع مع العلم بمانعيته
وقد يعبر عنه بالشك في عروض القادح كما اذا شككنا في بقاء الطهارة بواسطة الشك في طرو البول
وتارة يشك في مانعية الموجود وقد يعبر عنه ايضا بالشك في قدح العارض وهذا القسم ايضا على
اقسام فان الشك في صفة القادحية اما ان يكون بواسطة الشك في كونه منافيا وناقضا في اصل الشرع
فلا نعلم ان الشارع كما جعل البول ناقضا للوضوء فهل جعل المذي ايضا من نواقض الطهارة او لا واما
بواسطة عدم العلم بالمقتضي ونحوه فلا نعلم ان الموجود الفلاني مانع بواسطة عدم العلم بالمقتضي
فلو علمنا به علمنا بالوصف المذكور للعلم بالموانع بعد العلم بالمقتضيات وذلك كما في موارد الاشتغال
مثلا وردد المكلف به بين الظهر والجمعة فلو صلينا الظهر شككنا في ارتفاع التكليف بواسطة عدم
العلم بدخول الخفقة والخفقتين في معنى النوم الناقض المعلوم فالشك في بقاء الطهارة بواسطة
الشك في انها من افراد النوم ام لا واما ان يكون بواسطة الشك في الموضوع الخارجي كما اذا عرض
رطوبة مشتبهة مرددة بين كونها بولا وبين غيره مما ليس بناقض قطعا ثم لا يذهب عليك
تداخل بعض الاقسام المذكورة دون بعض اخر فلا ينبغي اخذ الاقسام الحاصلة من ضرب البعض في

في الاخر في المقام بعض تقسيمات اخر لاحد وعدم التعرض لها اصلا ثم هل النزاع في حجية الاستصحاب
وعدمها يعم البرائة الاصلية او يختص بغيرها وهل يعم ما اذا كان المدرك اجماعا اولا وهل يختص
النزاع بالاحكام الشرعية او يجري في الموضوعات ايضا وهل يجري النزاع في احكام اقسام الشك في المقتضي
ايضا او يختص باقسام الشك في المانع ولما كان في كل من المقامات الاربعة يظهر من بعضهم الخلاف فلا
بد من ذكر كل واحد منها في مقام يخصه توضيحا للمقام وتحقيقا للمرام اما الاول في الجهة الاولى من وجوه
تحرير الخلاف فنقول زعم جماعة من متاخري المتأخرين ممن عاصرناهم ومن تقدمهم في العصر الى خروج البرائة
الاصلية عن حريم الخلاف وانتظامها في سلك المسلمات مستندين الى وفاق المنكرين ايضا فيه ومنشأ
ذلك من جملة عبارات القوم فمنها ما افاده جواد المعتمد حيث قال لا كلام في حجية استصحاب النفي وهو
المعبر عنه بالبرائة الاصلية وحاصله استصحاب برائة الذمة من الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق
في الحركات والسكنات الى ان يرد دليل ناقل من النفي الاصلي الى نفي ذلك الحكم فيتبع حيث ما دل الدليل
عليه انتهى كلامه وهو كما ترى صريح في انه لا خلاف في الكلام في حجية استصحاب النفي بعد تفسيره بالبرائة
الاصلية ومنها ما افاده الشهيد السعيد في محكي كلامه الرابع دليل العقل قسمان قسم لا يتوقف
على الخطاب وهو خمسة الاول ما يستفاد من قضية العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم
واستحباب الاحسان وكراهية منع اقتباس النار واباحة تناول المنافع الخالية عن المضار سواء علم ذلك بالضرورة
او بالنظر كالصدق النافع والضار وورود السمع في هذه مؤكد الثاني التمسك باصل البرائة عند عدم الدليل
وهو عام الورود في هذا الباب كنفي الغسلة الثالثة في الوضوء والضربة الزائدة في التيمم ونفي وجوب الوتر
ويسمى ذلك استصحاب حال العقل وقد نبه عليه في الحديث كقوله عم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك
حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وكتبه هذا الثالث لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا ما يستعمله
الاصحاب وهو تام عند التتبع التام ومرجعه الى مسألة البرائة الرابع الاخذ بالاقل عند فقد دليل الاكثر
كدية الذمي عندنا لانه المتيقن فيبقى الباقي على الاصل وهو راجع الى الخامس اصالة بقاء ما كان ويسمى استصحاب
حال الشرع وحال الاجماع في محل الخلاف كصحة صلاة المتيمم الذي يجد الماء في الاثناء فنقول طهارته معلومة

والاصل عدم طارد صلوته صحيحة فهذا الوجدان تمكن ابعده واختلف الاصحاب في حجيته وهو مقرر
في الاصول انتهى كلامه رفع مقامه وبقية الدلالة لا يظهر من تخصيص الخلاف بقسم من الاقسام المذكورة
التي منها استصحاب حال العقل ما ذكره العلامة في محكي النهاية حيث قال اختلفوا في ان النافي للحكم هل عليه
التوصل اليه بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على اكتفاء حكم العقل فيه بالاستصحاب انتهى وهذا كما ترى ينادي
بان التوصل بالاستصحاب الى النفي الاصلي امر مفروغ عنه عند العلماء ومنها ما اتجه به في المعالم من ان
العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ومثله ما في
المنابع ودلالتهما على مقصودهم وجهها ظاهر ومنها عنوان غير واحد من ارباب الفن واصحاب الصناعة
بان استصحاب الحال كذا اذ من الواضحات المراد منه هو الامر الوجودي الى غير ذلك من الكلمات الدالة على
ذلك تصريحا او تلويحا وانت خبير بان ذلك بمعزل عن التحقيق فان مدعي الاجماع ان اراد ان القوم مطبقون على العمل
بمقتضى قاعدة البراءة وهو الحكم بعدم ثبوت ما يترتب على التكليف فهو حق لكنه غير مفيد اذ من المحتمل
قويا بل لا بد ان يكون هو المتعين ان يكون تعويلهم على ذلك من حيث اقتضاء مجرد الشك منه دون الحاجة
الى استصحاب الحالة السابقة بالاستصحاب كما هو قضية قاعدة البراءة او يكون حكمهم بالعدم مستندا الى قاعدة
العدم اذ قاعدة بحكم الدليل دليل العدم من القواعد التي توافق الاستصحاب في مورده احيانا وان اراد ان العمل
على العدم بمقتضى قاعدة الاستصحاب باجراء العدم المعلوم سابقا واستصحابه بالاستصحاب الذي من شانه
ان يترتب عليه اثاره فهو ممنوع ومدعيه ان عدم الخلاف فلا يستفاد من العبارات المتقدمة لما هو الاجماع على كونه حجة
في امثال ذلك مما يحتمل ان يكون وقوعه على وجه يخالفه عدم جواز تغيير حجية منها لعدم دليل عليه بالخصوص
على انك قد عرفت فيما تقدم من مباحث البراءة عدم الحاجة الى الاستصحاب عند الشك في البراءة وعدم ما لا
الاحكام المترتبة على المستصحب بعد اثباته بالاستصحاب انما مترتب على ما هو مقدم طبعا عليه وهو
مجرد الشك لقبح العقاب بدون البيان في مجاري البراءة وبالجملة فمدعي الاجماع لا بد له من اثبات انعقاد
الاجماع على حجية استصحاب البراءة وان قطعنا النظر عن اعتبار قاعدة البراءة مثل الحكم في مورد احدها
انما هو مترتب على العدم المستصحب بالاستصحاب ودون اثباته خرط القتاد على ان دلالة العبارات المتقدمة ٢٦٩

المتقدمة على مطلوب مدعي الاجماع في محل المنع بالنسبة الى جميعها فان الاستشهاد بكلام العلامة
انما يتم فيما لو قلنا بان ضمير الحج في مطلوب المضاف اليه الاتفاق انما يرجع الى العموم دون القائلين
بالقياس مع ان سوق العبارة ظاهر فيه اللهم الا ان يقال ان القائلين هم النافون للاستصحاب فيتم الاتفاق
الا انه كما ترى واما الاستشهاد بكلام لم فلم يثبت ان النفي الدالة منها على ما ذكر من كلام ... ولعله منه
من اجتهاده في استكشافهم واما قولهم في عنوان الاستدلال دلالة له على المطلوب بوجه ولو على التنزل فلعل نظرهم
مقصور على ان الاثار المطلوبة في الاستصحاب غالبا انما يترتب على المستصحب الوجودي والبراءة الاصلية
لامرين الاول انه لا ريب في اتحاد المناط في الاستصحاب لا تخ من ذلك وكذا ذلك بالنسبة الى الوجود والعدم
سوا يخص الشرع فرقا في ذلك بين الوجودي والعدمي وتخصيص احدهما بالخروج عن النزاع دون الاخر
يشبه ان يكون ترجيحا بلا مرجح الثاني فيما يدل على خروج البراءة الاصلية في محل الخلاف من عباراتهم نصا
او تلويحا انما التفصيل الذي عزى الى المحقق على ما استفيد من قوله في المعتبر بعد تثليثه اقسام الاستصحاب
قال استصحاب حال العقل وهو البراءة الاصلية وان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه وهذا انما
يصح فيما لو كان هناك دليل لظفر به واما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة
في استصحاب حال الشرع انتهى فان اعتبار عموم البلوى في واعتبار القسم الثاني يدل على ان المناط هو حصول
العلم او الظن المعتبر بالعدم لا ملاحظة الحالة السابقة اذ لو كان كذلك لما كان للتفصيل وجه
لوجود الحالة السابقة في جميع الاقسام الثلثة ومنها ما افاده الشيخ في العدة من ان المحصلين على ان النافي
كالمثبت في الاحتياج الى الدليل كما اشرنا اليه ايضا في بعض المباحث الماضية ووجه الاستدلال انه
ان الحالة السابقة لو كانت معتبرة ولا بد لم يكن لما افاده وجه ضرورة ان مدعي النفي لا ينفك دعواه
عن العدم الازلي والمفروض حصوله لان يكون دليله سواء كان براءة من الاصول العدمية واحتمال
ان المراد هو احتياج النافي فيما اذا كان العدم ولكن مسبوقا بالوجود مما لا يصغى اليه لعدم الخلاف في
ذلك لاحد فلا ينبغي حمل كلام الشيخ عليه ومنها احتجاج المثبتين بان كل ما ثبت دام فان الثبوت وان كان
مرادفا للوجود على ما هو التحقيق الا انه قد يطلق على مطلق التقرر الشامل لحالة عدم الازلية ومن

هنا يظهر عدم اتجاه ما قد يورد على هذه الحجة من اختصاصها بالوجوديات وان كان الاعتراض على
هذا الوجه حجة على ما هو ملحوظ كما لا يخفى ومنها ما احتج عليه بعض من تفرقة في احتجاج النفي من استلزام العود
به التسوية بين المخالفين من غير دليل فانه بعمومه شامل للاستصحاب الوجودي والعدمي ومنها ما
تمسك به جماعة في الاحتجاج على النفي من انه لو كان حجة لزم الحكم بتقديم بينة النافي على بينة المثبت لموافقته
للبرائة الاصلية ومنها ما ذكره غير واحد من اشتراط العمل بالاصل بالفحص الى ان يحصل القطع بعدم
الدليل كما عليه البعض او الظن كما عليه اخرون فانه ظ في ان التعويل على الاستصحاب انما هو بواسطة القطع
او الظن الحاصل بعد الفحص لا على نفس الحالة السابقة واحتمال اشتراطهم ذلك نظرا الى لزوم احراز عدم
المانع بالفحص لتحصيل الظن من نفس الاصل على تقدير التسليم لا يجري على القول بتحصيل القطع اذ لا ريب
في عدم افادة الاصل القطع بنفسه لو خلي وطبعه حتى بالفحص يحرز عدم المانع كما لا يخفى ومنها ما ذكره
استاد الكل في الكل المحقق الخونساري من ان الاستصحاب ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ
فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة الثوب والبدن وللثاني برطوبته ثم قال وذهب بعضهم الى
حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط حيث انه اسند الخلاف الى غير الحكم الشرعي وهو بعمومه
شامل للبرائة الاصلية كما نبه له المحقق القمي وان كان لا يخلو عن مناقشة فيه وبعض افاضل المتتبعين ما
يغني عن ذكر ذلك ومن هنا يتضح ان دعوى خروج الاصول العدمية كاصالة عدم النقل واصالة
عدم التخصيص واصالة عدم القرينة ونحوها من الاصول المعمولة في باب الالفاظ ونحوها ايضا داخل
في النزاع اذ لا خصوصية في تلك الاصول من حيث الاستصحاب على وجه لا يكون في غير تخصيص احدها
بالخروج عن محل البحث تخصيص بغير ما يقتضي به وجريان الكلمات السابقة فيها مما لا يداينه ريبة
الا ان الاستاد دام ظله نقل عن شيخه الشريف دعوى استناد الجماعة على خروج العدميات منه الى السيد
الرياض ولعله يظهر من بعض اهل عويصة الاطباق على خروجها وكان منشأ في ما نقله ولعله التمهيد في
المفاتيح في احتجاج المثبتين وهو انه لو لم يكن حجة لما جاز التمسك باصالة عدم القرينة واصالة عدم
النسخ واصالة عدم التخصيص واصالة عدم الاشتراك واصالة عدم النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما

اما الملازمة فلوضوح رجوع الاصول المذكورة الى الاستصحاب واما بطلان التالي فلانه على تقدير
سبيل المعاونة ونتيجة طريق المكابرة وبطلان التالي كوضوح الملازمة ظ ومع ذلك فالاصول المذكورة
مجمع عليها الا انه لا تسترئب فيه احد من الاصوليين وقد اشير الى الحجة المذكورة في جملة من الكتب فيرتب ولان
الاحكام الشرعية بنيه ثابتة لان الدليل انما يتم لو لم يتطرق اليه المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم نفي
المعارض بالاستصحاب ولنا ما احتج عليه بان اكثر الاحكام الشرعية مبنيه على الاستصحاب فيكون حجة اما الاولى
فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرء عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض مدلوله كالتخصيص
للعام والتقييد للمطلق او معارضة دليل راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا من الاستصحاب
واما الثاني فبين وفي الرسالة الاستصحابية ومنهم من انكر حجية مضروب للاول لكن نجد من الجميع حتى منكريه
انهم يستدلون باصالة عدم النقل ولذا يقولون الامر حقيقة في الوجوب في عرفنا فكذلك لغة لاصالة عدم
النقل ويستدلون ايضا باصالة بقاء المعنى اللغوي فيكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لا يخفى
على المتتبع وفي بعض شروح المنهاج للاسنوي وايضا لو لم يكن الاستصحاب حجة لم تكن الاحكام الشرعية الثابتة
في زمان النبي ثابتة في زماننا لجواز تطرق النسخ عليها فلم تبق ثابتة لكن الاحكام الثابتة في زمانه
ص باقية في زماننا بالاتفاق ولم يكن دليل عليها غير الاستصحاب انتهى وجه دلالة هذه الحجة على حجية
استصحاب العدم من حيث الخلاف هو ان عدم اعتبار تلك الاصول العدمية انما جعل تاليا في الشرطية
التي يطلب منها اعتبار مطلق الاستصحاب باحتمال استثناء نقيض التالي لينتج رفع المقدم لاتحاد المناط وهو
سبق اليقين ولحوق الشك وهو موجود في جميع الاقسام ومع ذلك كله فالتحقيق شمول النزاع للعدميات
لعدم الفرق في نظر العقل بين الوجودي والعدمي في لحاظ الاستصحاب واما دعوى الاجماع على
الخروج فتطلبه دعوى الاجماع على خروج البرائة الاصلية وقد عرفت عدم امكان استكشاف الوجه
منه بعد احتمال انعقاده على وجوه مختلفة والعمل على طبق الاصول اللفظية مما لا يجدي واما الجواب
عما اورد فانما العلم يكون منشأ للتحمل لانعقاد الاجماع فضوابه كما يحتمل ان يكون احتجاجا لاثبات حجية
مطلق الاستصحاب بواسطة حجية ثم منها لاتحاد المناط كذلك يحتمل ان يكون للقصد اثبات حجية هذه

القسم بين الاستصحاب ايضا كان يكون لقصد انه لو لم يكن الاستصحاب حجة في النفي والاثبات مطلقا لزم
منه انسداد باب المحاورات والاحتجاجات ونظير ذلك في احتمال الوجهين ما مر نقله من صاحب
المعالم بان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة
الاصلية اذ يحتمل ان يكون الفقرة الاخيرة من اجتهاداتنا فلا من يستدل على انا لو سلمنا الاجماع على
خروج العدميات من النزاع فهو انما يسلم في الاصول المعمولة في الالفاظ فقط واما سائر الاصول العدمية
كاصالة عدم الزوجية والملكية والتذكية وعدم الطهارة وعدم النجاسة وعدم الرطوبة واليبوسة ونحوها
قد خولف في النزاع بما لا ينبغي فيه ريب بل الظاهر من صاحب لك والمحقق الخوانساري تصريحه بعدم اعتبار مثل
هذه الاصول فكيف يمكن دعوى الاجماع عليه وان كان يمكن دعوى اتحاد المناط بعد خروج الاصول
العدمية اللفظية الا ان الكلام مع مدعي الاجماع فان قلت فهل يمكن انكار انعقاد الاجماع على اعتبار
الاصول العدمية ولعل المنكر لا يطلع بشيء في زمان الخائف ويشبه ان يكون انكار الظاهر الامر
الضروري قلت فهل يمكن دعوى الاجماع من الكل على ذلك بعد ما عرفت من وجود الخلاف وضروب الامر
في كلماتهم ثم تصحيح دعوى انعقاد الاجماع العملي على هذه الاصول فانه مما كان من التسليم ولا يأبى في ذلك
ذلك دعوى بعضهم عجيب اجتهاده الاجماع على خروجها وقد يعترض على دعوى الاجماع بان مفروعية
الاستصحابات العدمية ملازم المفروغية في جميع اقسام الاستصحاب واللازم باطل وكذا الملزوم واما
الملازمة فلعدم انفكاك الاستصحاب الوجودي عن استصحاب عدمي في اي مورد فرض فان لكل
امر وجودي ضدا او اضدادا اقل من استصحاب عدم الضد او الاضداد فمثلا الطهارة يضادها الحدث
والزوجية يضادها المزيل لها والملكية يناقضها النقل والانتقال فعند استصحاب الطهارة يستصحب
عدم عروض الحدث وفي استصحاب الزوجية عدم المزيل للعلقة وفي الملكية عدم النقل والانتقال وفي
استصحاب وجوب رد كود يعة عدم ثبوت ما عدا ذلك بالنزع المغير لذلك من الموارد فان عدم تلك
الامور وان كان يغاير المطلوب في استصحاب الوجود الا انه يلازمه لان نفي الضد او الاضداد يلازم
وجود الاخر واما بطلان اللازم فاظهر من ان يظهر واوضح من ان يوضح لعدم النزاع بين الاقوال التي حكيناها

حافظوا على ضبطها وتحريرها وتنقيحها عينا ولغوا وقد يجاب عنه بان استصحاب تلك الاعدام التي
هي اضداد لتلك الامور الوجودية لا يجدي في ترتيب احكام الامور الوجودية عليها غاية الامر ان ما يترتب
على نفس تلك الاعدام يمكن اثباته بالاستصحاب دون غيرها الا على تقدير التعدي الى احكام الوجود اصول
مثبتة ولا نقول بها عليها وفيه اولا ان احكام الوجود والعدم قد تتحد فلا حاجة الى استصحاب الحالة الوجودية
واجزائها في زمن الشك ليترتب عليها احكامها وذلك في استصحاب العدالة التي هي ملكة وجودية واستصحاب
عدم الفسق فان صحة الوصية انما تترتب على عدم الفسق كما تترتب على العدالة ايضا نعم فيما لو اختلف لم يمكن
الا تكال والتعويل في ثبوت الضمان الوجودي باستصحاب العدم فلا يترتب عليه كما انه لا يجوز الائتمام لمن
استصحبنا عدم فسقه مثلا وكان استصحاب عدم الحادثات مما يترتب عليه جواز الدخول في الصلوة او غيرها
مما يكون الطهارة شرطا فيه على ما يستفاد من عنوان بعض الاخبار وكما في استصحاب عدم وجوب التطلع المتيمم
الواجد للماء في الاثناء فان ذلك يكفي في الطهارة ولا حاجة الى استصحابها وثانيا ان الاصول المثبتة انما
لا نعول عليها على تقدير الاخبار واما على تقدير الظن كما عليه الاكثرون من اصحابنا وممن الفنا من قال
بالاستصحاب وعلى تقديرين فلا ينبغي الرد في اعتبار الاصول المثبتة فانه اذن من الادلة الاجتهادية التي
يكشف عن الواقع وبعد انكشافه وتقدير اعتبار الكاشف فلا بد من الاخذ بجميع لوازمه وملزوماته
الى غير ذلك من الوجوه المتفرعة عليه والعناوين المنتهية اليه على ما ستعرف تفصيل الكلام فيه اللهم الا ان
يدعي التفكيك بين ظن اللازم الحاصل من استصحاب الملزوم فلا عبرة وظن المتعلق بنفس المستصحب
فهو معتبر كما ان الشارع قد حكم بالتفكيك بين الظن الحاصل من القبلة بالوقت فانه قد اعتبره في القبلة
دون الوقت الا ان ذلك خارج عما نحن بصدده اذ بعد اعتبار الظن فلا وقع لهذا الكلام كما لا يخفى
فانقدح لك من جميع ما مر ذكره عموم النزاع للبراءة الاصلية والاصول العدمية باجمعها لمقام
في الجهة الثانية من جهتي تحرير الخلاف فنقول ربما يتخيل اختصاص محل الخلاف بما اذا لم يكن دليل الحكم هو
الاجماع كما يظهر وجهه عند وجوه الاقوال والحق عموم النزاع بجميع الادلة ويظهر ذلك من الامثلة وكلمات
المثبتين والنافين وقد مر في المقام الاول ما به يمكن الاكتفاء عن نقل كلماتهم في اثبات المطلب فتدبر

المقام الثالث في الجهة الثالثة منها فنقول يظهر من عدم الاستصحاب في عداد الادلة العقلية كما فعله
كثير ومن جعله من جملة الادلة العقلية الاستصحاب اختصاص النزاع بالاحكام لان الادلة العقلية مفسرة
بالاحكام العقلية الموصلة الى الاحكام الشرعية والموضوعات ليست منها والاستصحاب ليس فيها دليل
بل هو امارة كاليد والبينة وان توقف اعتبارهما فيهما على حكم الشارع اذ ذلك لا يقتضي كونه دليلا كالكتاب
ولان ما يثبت بها ليس حكما شرعيا فان دخول زيد في من يجب عليه كذا مثلا ليس من الاحكام الشرعية
في شيء فالحكم الشرعي هو الخطاب المتعلق بالعنوان الكلي والبينة انما اثبتت على انطباق ذلك العنوان بالموضوع
الخاص فالثابت بالاستصحاب فيما اذا كان المستصحب حكما كليا شرعيا هو الحكم الكلي وفيما اذا كان موضوعا
انما هو صغرى لقياس يثبت فيه سريان الحكم الكلي اليه وبالجملة فنفيه ذلك يقتضي خروج الموضوعات عن محل النزاع
ولعله اوما الى ذلك امين الاخبارية في الفوائد المدنية حيث قال اعلم ان للاستصحاب صورتين
معتبرتين باتفاق الامة ثم ترقى عن ذلك فقال بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احدهما ان الصحابة
وغيرهم كانوا يستصحبون باجابة نبينا الى ان يجيء ما ينسخه وثانيهما انا نستصحب كل امر من الامور
الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج امرأة وكونه عبد رجل وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا
او نجسا وكون الليل او النهار باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة بصلاة او طواف الى ان يقطع بوجود شيء
جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام
المسلم او المؤمن وقد يكون قول القصاب المسلم وقد يكون شيء ما يحتاج الى المذبح لغسل في سوق المسلمين
واشباه ذلك من الامور الحسية انتهى كلامه ودلالته على كون الموضوعات خارجة عن محل الكلام مما لا يدانيه
شبهة الريب والانكار وتبعه في ذلك الشيخ الجليل الحر العاملي في الفوائد الطوسية حيث قال بعد
نقل كلام عن بعض معاصريه في الرد على منكري البراءة الاصلية والاستصحاب ما هذا لفظه واعلم ان
كلام المعاصر وغيره هنا مجمل يحتاج الى التفصيل لتحقيق محل النزاع ونحن نفصل ونقول الاصل
يطلق على معان ويستدل به في مواضع اثني عشر فاحذف منها ما يعدها الان قال السابع نفي تغير الحكم
الشرعي في الحالة السابقة وهو المسمى بالاستصحاب في نفس الحكم الشرعي اثباتا ونفيا وكذا من نفي تغير

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فيقول العبد الجاني الفاني اسير الآمال
والاماني محمد حسن بن عبد الله الممقاني انا لما فرغنا من الكلام على مباحث الالفاظ وحدود البحث عن
الفعل والتقرير والاجماع رأينا البحث عن حال القطع والظن وافردناه على حياله وان كان على خلاف طريقة
القدماء لكونه عمدة مدارك هذا الفن وجعلناه الجزء الخامس من كتاب بشرى الوصول الى اسرار علم الاصول
وفقنا الله تع لاتمامه واتمام ما بعده من الاجزاء وجعله ذخرا لنا في يوم الجزاء انه هو البر الرحيم اصل في القطع
والظن قبل الاخذ في تحقيق المقام ينبغي التنبيه على شيء يفيد بصيرة في الفروع وهو ان المكلف اما
ان يكون غير ملتفت الى الحكم الشرعي بل يكون غافلا محضا ويجيء تفصيل الكلام عليه في مبحث الاجتهاد
والتقليد انشاء الله تع والمراد بالحكم الشرعي هو الحكم الكلي فاما ان يكون ملتفتا وح نقول اما ان يحصل له بالالتفات
الى الحكم الشرعي القطع او الظن او الشك والاول اما مطابق للواقع او غير مطابق وغير المطابق للواقع اما ان
يزول بتشكيك المشكك كعلم المقلدين او لا وهو المسمى باليقين ويعبر عنه بالعلم عند الحكماء والثاني له مراتب
ادناها ادنى مرتبة الرجحان بالنسبة الى احد الطرفين واعلاها الوثوق والاطمئنان المعبر عنه بالعلم
العادي والثالث ينقسم باعتبار مجاري الاصول المعول عليها عند طرق وبيانه انه اما ان يكون هناك
حالة سابقة يقينية ملحوظة وهو مجرى الاستصحاب او لا وح اما ان يكون المورد مما لا يمكن فيه التخلص
بالاحتياط كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة وهو محل التخيير او يكون مما يمكن فيه الاحتياط بان لا يدور
الامر بين محذورين وح فاما ان يكون مرجع الشك الى ثبوت نفس التكليف وهو مورد اصل
البراءة او يكون مرجعه الى المكلف به وهو مجرى اصل الاشتغال وهذا بيان مجاري الاصول على
وجه الحصر العقلي اذا عرفت ذلك نقول ان لبيان احوال الشك محلا اخر فينحصر البحث في الاولين فهنا
مقصدان المقصد الاول في بيان القطع قدمناه لشرفه وقلة مباحثه بالنسبة الى ما يليه فنقول

لا ريب في ان القطع حجة بمعنى انه معتبر مانع عن العمل بما يخالفه من الادلة والامارات وليس بحجة
بالمعنى المصطلح عليه عند اهل الميزان ولا بالمعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وتوضيح المقال على وجه
يليق بالمقام هو ان الحجة عند اهل الميزان عبارة عن القضايا المعلومة الموصلة الى تصديق مجهول وهو
الذي يطلقون عليه اسم الدليل والقياس الذي عرفوه بانه قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته قول
اخر او يكون عنه آخر بناء على الخلاف فان ترتب النتيجة على المقدمات من جهة استلزامها لها او من جهة
جريان عادة الله تعالى بخلقها في الاذهان عند حضور تلك المقدمات واما عند الاصوليين فهي عبارة عما
يرادف الدليل المصطلح عليه عندهم وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري كما ذكره
بعضهم او ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري باسقاط قيد العلم كما فعله المحقق البهائي قده
والحكمة ان ادراج المظنون منه والخبري لاخراج الحد كما صرح به هو قده وقال في الحاشية لم نقل الى العلم
بمطلوب خبري لئلا تخرج الادلة الشرعية باجمعها اذ اكثرها امارات انتهى فالموصل عبارة عن الوسط
المتكرر في القياس المنطقي والنظر عبارة عن ترتيبه بمعنى جعل المتكرر محمولا على الاصغر وموضوعا للاكبر ان
كان الترتيب على هيئة الشكل الاول وقس عليه الحال في غيره من الاشكال والتقييد بصحيح النظر احتراز عن فاسد
الترتيب فانه لا يجري فيه النظر بالمعنى الذي عرفته من الترتيب ضرورة ان المرتب لا يرتب ثانيا لاستحالة
تحصيل الحاصل فتحصل لك من هذا البيان ان بين الحجة والدليل على مصطلح المنطقيين وبينهما على مصطلح
الاصوليين تباينا كليا لانها عند الاولين عبارة عن المركب وعند الاخرين عبارة عن نفس المفرد الذي هو
الوسط المتكرر وهذا الذي ذكرناه من استقرار اصطلاح الاصوليين على تسمية ما هو دليل عندهم بالحجة
وتفسير تعريفه بما عرفت قد صرح به سيدنا الاستاد دام مجده في مجلس البحث ورتب عليه تعريض الفاضل
القمي قده حيث قال في حاشية القوانين ما لفظه ان مصطلح الاصوليين فيه مخالف لاصطلاح المنطقيين
فانهم يشترطون في الدليل تركب القضايا والاصوليون يطلقونه عليه وعلى المفردات التي يمكن التوصل
بالنظر الصحيح فيها الى المطلوب الخبري سواء كانت قضية واحدة او غيرها فالعالم عند الاصوليين دليل
على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك يريد بالادلة الفقهية

الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما الى ان قال ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد
اصطلاح والا فلا يكون يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت
المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من لزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم
عليه ويلزم من ثبوت ذلك للمحكوم ثبوت لازمه فالقضية المشتملة على اللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة
على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح به وفي
اصطلاح الاصوليين مندرج فيصح النظر انتهى وانا اقول ان ما ذكره لم يجده من الامرين ليس بمحل من القبول
عندنا اما الاول فلان ثبوت الاصطلاح لا يتحقق الا بالنقل عن تواطؤ اهل الفن ولم ينبه احد من القدماء
والمتاخرين من اهل هذه الصناعة على ثبوت اصطلاح لهم في لفظ الحجة بان يجعلوها اسما للوسط المتكرر
في القياس المنطقي نعم ذكر شيخنا الامام المرتضى رحمه في رسالته ان الحجة عبارة عن الوسط الذي به يحتج
على القياس ثبوت الاكبر للاصغر ويصير واسطة للقطع بثبوته الى ان قال هذا كله بالنسبة الى الحكم متعلق
القطع وهو الامر المقطوع به واما بالنسبة الى حكم اخر فيجوز ان يكون القطع ماخوذا في موضوعه فيقوى ان
الشيء المعلوم بوصف كونه معلوما حكمه كذا وح فالعلم يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم وان لم يطلق
عليه الحجة اذ المراد بالحجة في باب الادلة ما كان وسطا لثبوت احكام متعلقه شرعا لا لحكم اخر كما
اذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرا لا على نفس الخمر هذا كلامه وانت خبير بان امثال
ذلك امور اصطلاحية يتوقف ثبوتها على شاهد ولا شاهد على ما ادعاه من كلماتهم ولفظ الحجة في
مثل قولهم الكتاب حجة او خبر الواحد حجة كما يصح ان يراد به انه وسط كذلك يصح ان يراد به انهما
يجب العمل به ولا مرجح لما ادعاه واما الثاني فلان تفسير الدليل بالوسط لم يقع في كلام احد من اهل
الصناعة بل وقع خلافه نعم التصريح بكون المفرد يسمى دليلا عند الاصوليين قد وقع في كلامهم الا ان
المراد بالمفرد هو الاصغر كما ذكره الفاضل القمي ره وليس هو مبدعا لهذه الدعوى حتى يرمى
بالخطاء في الوصول الى مصطلح اهل الصناعة فقد سبقه فخر المحققين البهائي ره فقال فيه بالنظر في
احواله وصفاته ولا ينطبق الا على الاصغر وقال ره في حاشية اخرى فالعالم عند الاصوليين دليل على

على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك يريدون بالادلة
الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما الى ان قال ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد
اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت
المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من لزوم المحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى
المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك للمحكوم ثبوت لازمه فالقضية المشتملة على اللزوم هي الكبرى والاخرى
الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح
به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر انتهى وانا اقول ان ما ذكره لم يجده من الامرين ليس
بمحل من القبول عندنا اما الاول فلان ثبوت الاصطلاح لا يتحقق الا بالنقل عن تواطؤ اهل الفن
ولم ينبه احد من القدماء والمتاخرين من اهل هذه الصناعة على ثبوت اصطلاح لهم في لفظ الحجة بان
يجعلوها اسما للوسط المتكرر في القياس المنطقي نعم ذكر شيخنا الامام المرتضى ره في رسالته ان
الحجة عبارة عن الوسط الذي به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر ويصير واسطة للقطع بثبوته الى ان قال
هذا كله بالنسبة الى الحكم متعلق القطع وهو الامر المقطوع به واما بالنسبة الى الحكم اخر فيجوز ان يكون القطع
ماخوذا في موضوعه فيقوى ان الشيء المعلوم بوصف كونه معلوما حكمه كذا وح فالعلم يكون وسطا لثبوت
ذلك الحكم وان لم يطلق عليه الحجة اذ المراد بالحجة في باب الادلة ما كان وسطا لثبوت احكام متعلقه
شرعا لا لحكم اخر كما اذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرا لا على نفس الخمر هذا كلامه وانت خبير
بان امثال ذلك امور اصطلاحية يتوقف ثبوتها على شاهد ولا شاهد على ما ادعاه من كلماتهم ولفظ
الحجة في مثل قولهم الكتاب حجة او خبر الواحد حجة كما يصح ان يراد به انه وسط كذلك يصح ان يراد به انه
مما يجب العمل به ولا مرجح لما ادعاه واما الثاني فلان تفسير الدليل بالوسط لم يقع في كلام احد من اهل
الصناعة بل وقع خلافه نعم التصريح بكون المفرد يسمى دليلا عند الاصوليين قد وقع في كلامهم الا ان
المراد بالمفرد هو الاصغر كما ذكره الفاضل القمي ره وليس هو مبدعا لهذه الدعوى حتى يرمى
بالخطاء في الوصول الى مصطلح اهل الصناعة فقد سبقه فخر المحققين البهائي ره فقال فيه بالنظر في احواله وصفاته

ولا ينطبق الا على الاصغر وقال في حاشية اخرى فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع
وعند غيرهم العالم حادث وكل حادث له صانع وظاهر كلام بعض المحققين ان الاصوليين لا يطلقون
الدليل على القضايا بل على المفردات فقط ولم نظفر بتصريحهم بذلك بل كلامهم انتهى ويكون كلام العضد
والاخبار عن مصطلح الاقدمين فانه قال في ذيل كلامه على تعريف الدليل على اصطلاح المنطقيين
والاصوليين ما لفظه واعلم ان الحاصل ان الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم وعندهم ان
العالم حادث وكل حادث له صانع انتهى ولعل المراد ببعض المحققين في كلام المحقق البهائي هو ولكن
بقي هنا شيء وهو انه مبني على ظواهر كلامهم عام انه لا يطابق تفسير النظر فيه بالنظر في احواله وصفاته
لانه لا ينطبق الا على الاصغر لانه الذي ينظر في احواله وصفاته والقضايا لا ينظر فيها انفسها فعلى تقدير
ارادة تطبيق تعريف الدليل على الموضوع لابد من اضمار احواله وصفاته مضافا الى ضمير الموصول
في التعريف وعلى تقدير ارادة تطبيقه على القضايا لابد من ترك الاضمار ولو كان الدليل على اصطلاحهم
يطلق على القضية كان اللازم انطباق تعريفهم له عليها وقد دار التعريف بين امرين متناقضين
فكيف يكون كلامهم عاما والظاهر ان حكمه بالعموم انما هو من جهة انه وجدا لهم يطلقون الدليل على المركب
ايضا احيانا ولكنا نقول ان الظاهر ان اطلاقهم الدليل على المركب انما هو بتبعية اهل الميزان المنطقيين
والاصطلاح المختص بهم انما هو اطلاقه على المفرد وذلك ليس ببعيد النظير ثم لا يخفى عليك ان ماذكر
الى هنا انما هو مما يتعلق بتصور العنوان وان مخالفتنا للعلماء المذكورين انما هو في ثبوت الاصطلاح
في لفظ الحجة وتعيين المراد بلفظ الدليل في مصطلح اهل هذه الصناعة وبقي الكلام في التصديق بما ذكر
في العنوان المشتمل على دعوتين احدهما ان القطع حجة بمعنى انه معتبر يجب العمل عليه دون ما يخالفه
من الامارات والاخرى انه ليس بحجة بمعنى الوسط وهذا التعبير على مذاقهما واما على مذاقنا
فمجرد البحث عن الدعوى الثانية بان القطع لا يصير وسطا اما الاولى فصحتها مما لا تقضي به ضرورة
فان اعتبار الانكشاف على جهة القطع وكفايته في ترتيب الاثار المترتبة على متعلقه الذي هو الواقع
مما هو بديهي عند العوام من كونه في الذهن فان الامر كان كل من علم بشيء من الموضوعات الواقعية

الواقعية التي رتب عليه حكم من الاحكام الشرعية او غيرها من الاحكام العقلية يبادر الى ترتيبه
عليه بمجرد علمه بكون شيء هو ذلك الموضوع لا يتأمل في اعتبار العلم ولا يتوقف وعلى هذا القياس حال
الحكم وهو واضح بل ذلك امر مركوز في طبايع الحيوانات كما ترى ان الكلب يهرب بمجرد رؤيته من هوى
الى الارض لتناول حجر لعلمه بانه يريد ان يرميه به ولقد تصدى سيدنا الاستاد دام مجده الاستدلال
على الدعوى المذكورة بوجوه الاول الاجماع الثاني قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه
يفيد بمفهومه نفي وجوب السؤال على تقدير تحقق العلم الثالث انه لو لم يكن معتبرا لزم التناقض بيانه انه اذا اقام
الشاهد البول بحضرته لزمه انه يجب على المخاطب بهذا الخطاب الحكم بالنجاسة ثم انه اذا علم به
ولم يكن علمه معتبرا كان لازمه عدم وجوب الحكم بها بل التساعه في حقه فيلزم منه اجتماعهما التناقض في
الواقع وهو ثبوت وجوب الحكم بالنجاسة وعدمه بالنسبة الى المكلف ويمكن تقريبه بوجه اخر وهو
انه اذا حكم الشارع بحرمة الخمر مثلا وعلمنا به فلو لم يكن العلم معتبرا لجاز للشارع ان يبيح شربه ومع ذلك لابد
من احد امرين ارتفاع حكمه السابق بحرمة شرب الخمر او لزوم التناقض والمفروض عدم ارتفاع الحكم السابق
فيلزم الثاني وهو ما ذكرنا من اللازم الرابع انه لو لم يكن معتبرا لزم التكليف بما لا يطاق ضرورة ان العالم بشيء
غير محتمل للثبوت عنده فاسد بالاخذ بما سوى ما علمه تكليف بغير المقدور وهو غير جائز الخامس انه لو
لم يكن لزم انخرام قاعدة الاشتراك في التكليف وقد قام عليها الاجماع ونطقت بها الاخبار المتواترة بيانه انه
اذا علم المكلف ان زيدا مثلا حكمه وجوب الامر الفلاني مثلا فلم يكن علمه ذلك معتبرا في حقه لزم ما
ذكرنا وقد عرفت بطلان اللازم السادس ان اعتبار كل شيء منوط بالعلم وموقوف عليه فلو لم يكن
هو بنفسه معتبرا فلابد ان يتوقف على شيء اخر وهو مستلزم الدور والتسلسل السابع انا نجد ان الشارع
قد اعتبر الامارات الظنية فيكون العلم معتبرا بطريق اولى الثامن انه لو لم يكن معتبرا لزم انسداد باب
الاستدلال ضرورة توقفه عليه بل يلزم عدم انتظام امور معاش الناس ومعادهم ضرورة
ان العلم بها عبارة عن انكشافها وانت خبير بان التمسك بمثل هذه الوجوه في اثبات مثل هذه
المسئلة تمسك بالاخفى لاثبات ما هو اوضح واجلى منها فالاولى ان نتجه عليها بمنافيه بالخصوص

اما الاول فلان اعتبار العلم ليس من جانب الشارع وانما هو من جانب العقل وهو دام مجده معترف بذلك
وقد نص عليه شيخنا الامام المرتضى ره حيث قال وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع اثباتا ونفيا وعلى هذا
فالمسألة عقلية لا شرعية فلا مجال للتمسك فيها بالاجماع الذي من شأنه ان يتمسك في التعبديات
لا غير واما الثاني فلانه يتجه عليه انه قد تقرر فيما يليق به من الابواب ان الجملة الشرطية اذا سيقت لاحراز
الموضوع لم يكن لها مفهوم كما في قولك ان رزقت ولدا فاختنه وفيما نحن فيه كذلك فليست الاية بما سيق له فاقدة
ذلك المفهوم فلم يرد بها ان كنتم تعلمون فلا يجب عليكم السؤال واذا لم يكن للجملة مفهوم لم يكن
في الاية دلالة على اعتبار العلم اذ لا يستفاد ذلك الا من مفهومها ضرورة ان المنطوق لا ربط له
لكونه عبارة عن ايجاب السؤال عند عدم العلم لكن يمكن دفع هذا بان انتفاء المفهوم في مثل ان رزقت
ولدا فاختنه انما هو من جهة ان انتفاء الختان عند انتفاء الولد من البديهي الذي لا يتعلق ببيانه
مقاصد العقلاء ولا ينساق لافادته الكلام فاذا فرضنا ان الاية ليس لها مفهوم مقصود من جهة ان
انتفاء السؤال عند وجود العلم بديهي لا يحتاج الى البيان كان في محل المنع لا استدلال بها على مطلب بعد
الالتفات الى هذه المقدمة وبالجملة الاستدلال بالاية في محله لانه ان كان لها مفهوم فيستدل
بمفهومها والا فبالوضوح الكاشف عنه انتفاء المفهوم فتدبر واما الثالث فلانه يتجه على تقريب الاول
ان وجوب الحكم بالنجاسة على المخاطب انما هو من لوازم اعتبار العلم به فان من الضروري الذي
لا مجال لانكاره انه لو قال الشارع البول نجس ولم يعلم واحد من المكلفين بهذا الخطاب لم يجب عليه الحكم
بالنجاسة وقد اعترف دام مجده به في قوله اذا علم بمؤدى الخطاب ولم يكن علمه معتبرا كان لازمه
عدم وجوب الحكم بها فلا يلزم اجتماع المتناقضين وعلى تقريب الثاني انه ليس جواز اباحة الشارع
شرب الخمر من لوازم عدم اعتبار العلم بحرمة شربه وانما هو من لوازم انتفاء الحرمة في الواقع لان
ارتفاع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر وليس اباحة الشارع شرب الخمر مناقضة للعلم بحرمة
شربه وانما هي مناقضة لنفس الحرمة فارتفاع طريقية العلم لا يستلزم ارتفاع نفس الحكم وانما يستلزم
ثبوت طريق غير العلم مع بقاء نفس الحكم واما الرابع فلان التكليف بما لا يطاق بناء على ذلك الوجه

الوجه انما يجيء من كون المكلف غافلا وكون تكليف الغافل بما هو غافل عنه تكليفا بما هو خارج
عن تحت قدرته ولا يخفى ان كون تكليف الغافل من قبيل التكليف بغير المقدور انما هو اذا كان في
حال غفلته واما مع القاء الخطاب اليه بحيث يزول غفلته فليس مما يستلزم التكليف بغير المقدور
فاذا فرضنا ان العالم بحرمة الخمر خوطب بالعمل بخبر الواحد وترك علمه لم يكن تكليفا بغير المقدور لحصول
الالتفات للمكلف بالقاء الخطاب المذكور ولا يتوهم ان مثل هذا الخطاب من الشارع لا يجوز لان العلم
طريق بنفسه لان تلك جهة اخرى والكلام هنا انما هو من جهة كون تكليف الغافل بما هو غافل عنه
تكليفا بغير المقدور واما الخامس فلان مجرد عدم اعتبار العلم لا يقتضي انخرام قاعدة الاشتراك في
التكليف وانما يلزم ذلك لو نفي اعتبار سائر الطرق والامارات ايضا ومن المعلوم ان نفي اعتبار العلم لا
يستلزم نفي اعتبارها فان الجائز بعد فرض مسألة اعتبار العلم نظرية ان ينكر الخصم اعتباره ويثبت اعتبار
سائر الطرق والامارات فان الكلام انما هو في اعتبار العلم لا في اعتبار جميع الطرق والامارات فاثبات
الكلام فيكون يلزم ما ذكروا واما السادس فلان دعوى ان اعتبار كل شيء منوط بالعلم وهو موقوف عليه لا تخ عن
مصادرة بعد فرض المسألة نظرية مضافا الى ما يتوجه من المنع الى المقدمة الثانية وهي انه لو لم يكن
العلم معتبرا فلا بد ان يتوقف على شيء اخر واما السابع فلانه انما يتجه التمسك به لو كان اعتبار العلم
من جانب الشارع وقد عرفت الاشارة الى انه دام مجده لا يلتزم الا ان يكون اعتبار العلم من جانب
العقل ح فلا يجري الاولوية في حكم العقل باعتبار الاقوى من حكم الشارع باعتبار الاضعف واما
الثامن فلا يخ عن مصادرة لان توقف الاستدلال عليه انما يتم على ما هو الواقع وبناء على مسلمية
اعتبار العلم واما بعد فرض المسألة نظرية فتوقف الاستدلال عليه مما ينكره الخصم ودعواه في محل
الاحتجاج وجعله بمنزلة مصادرة واما ما ذكره في ذيله من عدم انتظام امور معاش الناس ومعادهم
لو لم يعتبر العلم فهو مبني على ما هو المذكور في الاذهان من اعتبار العلم وعدم اعتبار غيره منه وجود
والا فبعد جعل المسألة نظرية متنازعا فيها يسع الخصم ان يقول انه لا يعتبر العلم ويعتبر
غيره من الطرق والامارات فانه لو لم يعتبر العلم واعتبر الاستصحاب او الرمل او غيرهما من

الامارات الشرعية ونحوها مما لم يلزم اختلال في نظام العالم فتدبر هذا هو الكلام على الدعوى الاولى واما
الثانية وهي ان القطع ليس وسطا فالدليل عليها وجهان احدهما ما تمسك به سيدنا الاستاذ
دام مجده وهو الاصل من بعد عدم الدليل بحجية على ذلك وبيانه ان الصغرى في مثل المقام وان كانت
وجدانية الا ان الكبرى لا بد وان تؤخذ من الدليل الشرعي الدال على ان الحكم المفروض من ان الشارع
قد رتب الحكم على ذات الموضوع الخارجي مثلا فقال حرمت عليكم الخمر مثلا ولم يقل حرم عليكم ما علمتم
انه خمر وعلى هذا فلا يبقى دليل على اخذ العلم وسطا بان يقال كلما علم انه خمر حرام لانه خلاف المفروض
من كون الحكم قد رتب على نفس الخمر لا على العلم بها وعدم الدليل من الاصول المعول عليها عند ارباب
هذه الصناعة ثم قال سلمه الله تع وان شئت تمسكت باستصحاب العدم لكونه مما له يجري في المقام ٢٨٩
اقول لا يخفى ما في التمسك بالاصلين اما الاول فلان عدم الدليل ان كان من الاصول التي قررها
القوم مدعين على اعتبارها استقرار طريقة العقلاء الا ان كلامهم لا يخلو عن اجمال فنقول انهم ان ارادوا
انه يقتضي الحكم بالعدم وترتيب آثار العدم الواقعي المقطوع به انطبق الدليل على المدعى ههنا من
الجزم بان القطع لا يصير وسطا كما هو مقتضى العنوان الذي حكيناه عنه دام مجده ولكن هذا ممنوع
عندنا اذ لا نجد من بناء العقلاء ذلك وان ارادوا انه يقتضي عدم الحكم بالوجود وعدم ترتيب الآثار
وبعبارة اخرى التوقف عن الحكم بالوجود كما انه يقتضي عدم ترتيب آثار العدم فهذا مسلم ولا نجد
من بناء العقلاء الا هذا المقدار لكن هذا لا يفيد ولا ينطبق على المدعى ضرورة ان مقتضى الاصل ليس
الا التوقف عن الحكم بالوجود والعدم والمدعى انما هو الحكم بعدم صيرورة القطع وسطا فلا يتوافقان
لا يقال ان الفقهاء يتمسكون في بعض الموارد بعدم الدليل قبل التمسك بالدليل الاجتهادي في المقام على
العدم في ذلك المقام مع قطع النظر عن وجود الثاني عند التمسك بالاول ومعلوم ان الدليل
الاجتهادي يفيد الكشف عن الواقع والحكم به وعدم الدليل لا يفيد ازيد مما ذكر فليس الحال في المقام
الا من قبيل الحال هناك لانا نقول الفرق بين ما نحن فيه وبين المقام الذي يتمسكون فيه بالاصل مع قطع
النظر عن الدليل الاجتهادي واضح لان ذلك المقام انما هو من قبيل المسائل الفقهية والاحكام التعبدية

١٤٦

التعبدية المقصود منها العمل وترك التوقف عن الفتوى وعن العمل بما لم يقم عليه الدليل الشرعي مع فقد علم
الدليل المؤدي الى الدليل الاجتهادي يتوافقان هناك في مقام العمل وكذا الفتوى من جهة كونهما من قبيل
التشريع المحرم فعدم الدليل حجيته من حيث التشريع الذي هو من المسائل الاصولية يطابق الدليل الاجتهادي
المؤدي واما الثاني فلان المسئلة عقلية فلا مجال للتمسك بالاستصحاب فيها مضافا الى انه لو كان المراد
استصحاب عدم فعلية صيرورة القطع وسطا فليس الكلام فيه لان البحث انما هو عن قابلية القطع لذلك وان
كان المراد حالة السابقة على هذا التقدير لو كان المراد عدم شانية صيرورته وسطا فليس هناك حالة سابقة
متيقنة اذ لم يكن القطع في زمان من الازمنة مسلوبا عنه شانية صيرورته وسطا حتى قبل الوجود فيشك
بعد ذلك فليستصحب وانما الكلام في ان طبيعة القطع هل هي مما له شانية صيرورته وسطا ام لا فتدبر
وثانيهما ما اشار اليه شيخنا الامام المرتضى رحمه وسيدنا الاستاذ دام مجده وبيانه بزيادة تحرير منا هو ان
الحكم الذي رتبه الشارع في شانه ان كان حكما شرعيا فلا بد وان يؤخذ الكبرى من الخطابات الشرعية
وهي على قسمين احدهما ما صدر من الشارع لبيان اعتبار الطرق وايجاب العمل بمؤدياتها وثانيهما
ما صدر عنه في مقام بيان نفس الاحكام اما القسم الاول فهو وان كان قد صدر عن الشارع بالنسبة الى غير
العلم من الطرق كخبر الواحد وفتوى المفتي ونحوهما من طرق الاحكام والبينة ونحوها من امارات الموضوعات
لكنه غير صادر عنه بالنسبة الى العلم بل لا يعقل ذلك بالنسبة اليه لكونه طريقا من جانب العقل قد حكم
به على وجه الضرورة بل هو طريقية الكون الشارع شارعا فهو طريق قبل ثبوت شارعية عنه فلا يعقل
جعل الشارع له لكونه تحصيلا للحاصل وهو محال بل لا يمكن في حق الشارع ان ينهى عن العمل به بمعنى الاثر
الحكم على متعلقه فاذا قطع ان البول نجس وعلم المكلف بكونه مائع بول فلا يجوز للشارع ان يحكم بعدم
نجاسته او بعدم وجوب الاجتناب عنه لاستلزامه التناقض لان المفروض ان ما هو بول في الواقع
نجس وانه قد انكشف له ما هو الواقع ضرورة ان العلم ليس الا عبارة عن الانكشاف واما القسم الثاني
فانه وان كان قد صدر من الشارع بل ليس الخطابات المسوقة لبيان الاحكام الكلية الا من هذا القبيل
الا انه لم يقصد ويراد بها الا ما هو اثبات الحكم الواقعي في مثل قوله تع انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس

من عمل الشيطان فاجتنبوه فقد ثبتت الحرمة الواقعية للخمر الواقعي وليس العلم ماخوذا في شيء من طرفي الحكم
والموضوع اما في الاول فلان الحكم بالحرمة ثابت قبل علم المكلف به بحكم الفرض ووضع الالفاظ للمعاني
الواقعية فعلمه طار عليه فلو رتب الحكم بالحرمة على العلم به كان خلفا وتوضيح ذلك انه اما ان يبقى الالتزام
بحرمتين في صورة المقتضية احدهما قد حكم بها واقعا والاخرى قد حكم بها مرتبة على العلم كما في صورة
ترتيب الحكم على الظن فان هناك حكمين ظاهريا مرتبا على الظن وواقعيا مبنيا لنفس الواقع قد حكم بالاول
عند تعذر الثاني او لا يبقى بل لا نلتزم بها بل يبقى ان الحكم واحد اما الاول فانه وان كان ممكنا
بحسب العقل اذ لا استحالة فيه لكنه غير واقع بحسب الشرع والاستلزام ثوابين على تقدير الاطاعة
وعقابين على تقدير المخالفة احدهما في مقابلة الحكم الواقعي والاخر في مقابلة الحكم المرتب على نفس
العلم وذلك مما قام الاجماع على خلافه فان قلت كيف تلتزم في صورة تعذر الواقع واناطة الحكم بالظن
بحكمين احدهما ظاهري والاخر واقعي مع ان ذلك ايضا يستلزم المحذور المذكور قلت الفرق بين ذلك
المقام وهذا المقام واضح لان احد الحكمين هناك شأني وهو الواقعي والاخر فعلي وهو الظاهري ولا
ثواب ولا عقاب على الشأنيات وانما هما من لوازم الاطاعة والمخالفة الفعليين فلا ثواب ولا عقاب
الا على اطاعة الحكم الظاهري ومخالفته لان الواقع من حيث هو هو لا ابدانية يد التناول وانما هو حكم شأني
محض وكون المصيب له اجران انما هو من باب التفضل دون الاستحقاق من جهة اصابة الواقع لانها غير
مقدور له وذلك النظر خفي ثابتا عليه الحال هنا فان المفروض هنا تحقق حكمين فعليين متغايرين فيستلزم
تحقق ثوابين وعقابين بخلافه هناك فانه ليس الا ثواب واحد وعقاب واحد على الحكم الظاهري
دون غيره واما الثاني فيبقى بناء عليه لا يخلو اما ان يكون الحكم منوطا بالعلم او يكون منوطا بالواقع فعلى
الاول يلزم تقدم الشيء على نفسه وغير ذلك لان المفروض ان الحكم واحد ولا ريب في ترتب العلم دون
العكس والا لم يوجد العلم لاستحالة الوجود بغير متعلق فيكون الحكم مقدما على العلم ومع فرض اناطة
الحكم بالعلم وتوقفه عليه يلزم تأخره عن العلم وقد كان مقدما عليه فيلزم تقدمه على نفسه من
جهة تقدمه على ما هو متقدم عليه ولا ريب في بطلانه ايضا فان ذلك انه يستلزم التصويب لانه عبارة

عبارة عن تبعية احكام الله تع للعلوم والآراء وبطلانه مما قام الاجماع عليه خصوصا في الاحكام
الواقعية بل لا يبعد ان يقال ان القائلين بالتصويب لا يلتزمون به في مثل ما نحن فيه من الاحكام الواقعية
فان القدر المعلوم التزامهم به انما هو في الاحكام الظاهرية ومن هنا قال العلامة في النهاية قالت المصوبة
ان المجتهد طالب فله مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فيثبت الحكم قبل الطلب فيكون مخالفه
مخطئا لانا نقول لا نسلم طلب المجتهد حكما لله تعالى بل غلبة الظن كمن يقال له ان ظننت السلامة ابيح لك ركوب البحر
وان ظننت العطب حرم وقبل الظن لا حكم لله عليك بل يترتب حكمه على ظن بعد حصوله فهو طالب للظن
دون الاباحة والتحريم لانا نقول المجتهد لا يطلب الظن كيف كان اجماعا بل الظن الصادر عن النظر في امارة
تقتضيه والنظر في الامارة يتوقف على وجودها ووجودها يتوقف على وجود مدلولها فطلب الظن
موقوف على وجود مدلولها فلو توقف مدلولها على حصول الظن دار انتهى ولما ذكرنا ايضا
استثنى العلم والجهل من جملة الاعتبارات من قال بان الحسن والقبح يدوران مدارها فقال ان العلم والجهل
لا يغيران الحكم الواقعي والا لزم الدور والتصويب ومن هنا اشكل الامر على العلماء في الجواب عن اشكال الدور في
مسئلة وجوب الجهر والاخفات والقصر والاتمام بالعلم فالتزم السيد المرتضى بكون العلم والجهل في
المسئلتين مما يتبدل بواسطة الحكم وهو مشكل ولكنا نقول ان ذلك حكم شرعي تعبدي لا نعلم وجهه
فقد علم مما ذكرنا ان العلم بالحكم لا يصح ان يكون مما يترتب عليه الحكم ويتوقف عليه لاستلزامه
الدور والتصويب وعلى الثاني فينتظم من عدم ترتب الحكم على العلم ويلزمه ان لا يكون وسطا في لزوم
الحمل على ذلك الحكم لان الكبرى لا بد وان تؤخذ من خطاب الشارع وهو قد تضمن الحكم الواقعي لا الحكم
المرتب على العلم واما في الثاني وهو الموضوع فلان اعتبار العلم فيه وترتب الحكم الشرعي عليه وان لم
يكن مستلزما لهما الا انه غير معقول ايضا فيما لو رتب الحكم الشرعي على نفس الموضوع بان قال
حرمت عليكم الخمر وذلك لان مناط الحكم وموضوعه انما هو نفس الخمر مثلا فلا يصح ان يجعل العلم
موضوعا ويجعل وسطا في ثبوت الاكبر للاصغر لان الكبرى لا بد وان تؤخذ من خطاب الشارع
وحيث كان الموضوع فيه هو ذات الخمر مثلا فكيف يصح ان يجعل الموضوع في الكبرى ما علم انه خمر

نعم لو كان العلم جزء الموضوع فى الطلب الشرعى كالوضوء انه تدخل حرمة فكلما علم انه خمر حرم ح ح ح

فح لا اشكال فى ان العلم يصير وسطا فيؤخذ موضوعا فى الكبرى ويقى هذا ما علم انه خمر وكل ما علم
انه خمر حرام ثم ان هذا انما هو بالنسبة الى الحكم الشرعى واما حكم العقل فهو دائما مرتب على الموضوعات
باعتبار العلم بها ولهذا لا يتوجه الذم من قبل العقل على من ترك اكرام من يجب اكرامه ويستحسن اكرام
غير مستحق الاكرام ممن اعتقده واجب الاكرام بل نقول ان حكمه بوجوب الاطاعة ايضا منوط بعلم المكلف
بالحكم الذى يلزم الامتثال به ولهذا يكون معذورا ولعله اذا شك فى توجه التكليف فتحصل مما ذكرنا
كله ان العلم قد يكون طريقيا وقد يكون موضوعا ومن خواص الاول انه لا يختص اعتباره بجهة خاصة
من جهة القاطع فيعتبر بالنسبة الى كل من اخذه سواء كان معنونا باى عنوان كان من العنوانات المشتبهة له
ككونه مجتهدا او مقلدا او كونه قطاعا او غيره ونحو ذلك وكذا من جهة المقطوع به من الاحكام الفرعية
والاصولية الاعتقادية والاصولية العملية والموضوعات الصرفة والموضوعات المستنبطة والمسائل
المشتبهة كمسألة وجوب المقدمة المشتبه امرها من حيث كونها مسألة فقهية واصولية مثلا وكذا اذا كان
معلوما على وجه التفصيل بان كان امرا معينا او امورا معينة وكذا اذا كان معلوما بالاجمال بان كان احد
الامرين او الامور وكذا من جهة اسبابه فيعتبر وان حصل من مثل الرمل والجفر او الدليل العقلى البعيد
عن الحس ونحو ذلك وكذا من جهة الزمان فلا بد على القول بعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن
المخصص كما هو الحق اذا قطع بفقد المخصص قبل الفحص جاز العمل بالعام كما يجوز له العمل به ان قطع بفقد
المخصص بعد الفحص عنه هذا ولا يذهب عليك ان الحكم بعدم الفرق بين الامور المذكورة انما هو على ما
يقتضيه التحقيق والا فالخلاف فى غير الازمان واقع فمنهم من فرق فى الاول بين القطاع وغيره ومنهم من
فرق فى الثانى بين المعلوم اجمالا وبين المعلوم تفصيلا بالاعتبار فى الثانى دون الاول ومنهم من فرق
فى الثالث بين العلم الضرورى وغيره فاعتبر الاول دون الثانى ومنهم من فرق فى الرابع بين السبب
النقلى والعقلى القريب من الاحساس وبين غيرها فلم يعتبر الاخير وسيجيء الكلام على جميع ذلك مفصلا
ان شاء الله واما الثانى فلا بد فيه من اتباع دليله من حيث اعتباره على وجه العموم او الخصوص فان دل
الدليل على اعتباره على وجه العموم اعتبر كذلك وان دل على اعتباره على وجه خاص اعتبر كذلك فههنا

اقسام القسم الاول ما اعتبر على وجه العموم وهو قد يعتبر بالنسبة الى مراتب القطع وقد يعتبر بالنسبة
الى اصناف اسباب القطع وقد يعتبر بالنسبة الى اوقاته ومثال هذا القسم من احكام العقل ما هو حكمه
بان كل ما علم انه مطلوب للمولى يجب الاتيان به وكل ما علم انه مبغوض له يجب الانتهاء عنه كما هو الشأن
فى جميع احكام العقل فانها انما تصدر عنه على وجه العموم اذ لا سبيل له فى الجزئيات الا بادراجها تحت عنوان
كلى وهذا المثال صالح لان يمثل به لجميع اصناف هذا القسم ولم نجد فى الشرعيات مثالا لاعتبار القطع على وجه
العموم وما ذكره شيخنا الاستاد المرتضى فى رسالته من اعتبار الشارع صفة القطع فى حفظ عدد ركعات الثنائية
والثلاثية والاوليين من الرباعية فانما هو مثال فرضى لا ترجع الى قوله كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة
القطع فى حفظ عدد ركعات الثنائية نعم يصح ان يمثل له بالعلم المعتبر فى اتصاف الموضوعات المحكوم عليها
بالنجاسة الواقعية على مذهب صاحب الحدائق من كون النجاسة من احكام ما علم كونه معنونا بعنوان هو
سبب لعروض النجاسة له كالبولية ونحوها استنادا الى قوله كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر ولكن التحقيق
انه قد اشتبه عليه الامر فصيره للعلم موضوعا بل الظاهر ان العلم ههنا طريقى وبيان ذلك انه قال حتى
تعلم انه قذر ولا ريب ان القذر اسم لامر واقعى فيدل ذلك على ان فى الواقع قذرا والمكلف غير مامور
بالاجتناب عنه حتى يحصل له العلم بذلك الشىء الثابت قذارته فما لم يحصل له العلم بذلك فهو غير مامور
بالحكم بنجاسته وانما هو مامور باجراء احكام الطهارة عليه فى مقام الظاهر فيكون هذا الحكم حكما ظاهريا
قد اخذ فى موضوعه الجهل بالواقع واين ذلك من ترتب النجاسة الواقعية على ما علم نجاسته وذكر سيدنا
الاستاد دام مجده انه يمكن ان يمثل لما اعتبر على جهة العموم بالنسبة الى اسباب القطع واصناف القاطع
بالعلم المعتبر فى النهى عن المنكر فان الشارع رتب وجوبه على العلم من اى سبب حصل حتى لو كان
من غير الامور العادية كالنوم والجفر من دون اختصاص بمكلف خاص فلا تقييد فيه لا من حيث
السبب ولا من حيث القاطع اقول فى العموم من حيث السبب تامل لان التزام الفقهاء به غير معلوم ووجوب
النهى عن المنكر فى حق اهل العصمة من الانبياء والاوصياء سلام الله عليهم مشروط بالعلم به من
الطرق العادية كما تعارفه قطعا كما لا يخفى على من له خبرة باحوالهم واخبارهم ويبعد الفرق بينهم و

غيرهم من الرعيه في ذلك ان لم يعلم كون ذلك من خواصهم فمقتضى الاصل فيه شركة الكل بل نقول ان
سقوطه عنهم عند انتفا كون طريق العلم من الطرق العادية المتعارفة مع كون المقصود من ايجادهم هداية
الناس يدل بالفحوى على سقوطه عن غيرهم ممن ليس له حظ في تلك المرتبة العليا واما العموم من حيث المتعلق
فهو ممنوع قطعا اذ النهي عن المنكر لا يجب على مطلق العالم باشتغال احد بالمعصية بل على خصوص
العالم القادر على التاثير والعمل بما له سهل القسم الثاني ما اعتبر على وجه الخصوص ويتحقق بتطرق
التقييد الى شيء من الجهات المذكورة فيتبع في حصوله في بعضها او جميعها دليل ذلك الحكم وامثلته
في الشرعيات كثيرة فمنها علم القاضي بالحكم الكلي في حق المتخاصمين المترافعين فانه قد اعتبر في حقهما شرط
ان يكون مجتهدا ويكون علمه حاصلا من الطرق الاجتهادية المتعارفة لا من مثل الرمل والجفر ونحوهما
والتقييد بالحكم الكلي للاحتراز بالموضوعات التي تتعلق بالحكم كصدق الشاهد وعدالته فهو بالنسبة اليهما
غير مقيد بطريق خاص فيعتبر علمه فيهما مطلقا والتقييد بالمترافعين للاحتراز عن وظيفته في نفسه فان
مقتضاها العمل على قطعه مطلقا فهو بالنسبة اليه نفسه طريق وبالنسبة الى الغير موضوع على وجه خاص
ومنها علم المفتي بالحكم في حق المقلد فان الدليل انما دل على ان قطعه حجة في حق مقلده اذا حصل من
وجه خاص اعني من الطرق الاجتهادية المعهودة لا من مثل الرمل والجفر فان القطع الحاصل
من هذه واشباهها وان كان مما يجب على القاطع نفسه الاخذ به في عمل نفسه الا انه لا يجوز للغير تقليده
في ذلك وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق وغير الامامي من الطرق الاجتهادية المتعارفة فانه لا يجوز
للغير العمل به وكذلك علم الشاهد في مقام الشهادة فانه مقيد بحصوله من طريق حسي احترازا عما كان حصوله
من طريق الحدس وان كان يجب على القاطع نفسه في جميع ذلك بناء عمله على قطعه والقسم من خواص الاول
وهو القطع الذي هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعية والاصول العملية مقامه في العمل بخلاف
الماخوذ على وجه الموضوعية فانه تابع لدليل الحكم فان ظهر منه اعتباره على وجه الطريقية للموضوع
الواقعي والكشف عنه بان يكون المحكوم عليه هو الواقع لكن باعتبار الانكشاف كقطع القاضي والمفتي
بالحكم بالنسبة الى الغير وكذا قطع الشاهد بالنسبة الى الغير قامت الامارات والاصول مقامه وان

ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونه صفة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره كما اذا
فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع في حفظ عدد ركعات الثنائية والثلاثية والاوليين فان غيره
كالظن باحد الطرفين او اصالة عدم الزائد لا يقوم مقامه الا بدليل خاص خارجي غير ادلة حجية مطلق
الظن في الصلاة واصالة عدم الاكثر ولا يحضرنا مثال في ابواب اصول الدين فان العلم فيها موضوع
باعتبار كونه صفة قائمة بالشخص وفي النذر كما لو نذر ان يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقنا بحيوة ولده
فانه لا يجب عليه التصدق عند الشك في الحيوة استنادا الى الاستصحاب بخلاف ما لو علق النذر على نفس
الحيوة فان المعلق يصير طريقيا ويقوم مقامه الاستصحاب في صورة الشك ووجه الفرق بين القطع الذي
هو طريق والقطع الذي هو لا طريق موضوع صرف فيما عرفت من قيام الامارات والاصول مقام الاول
دون الثاني .. هو ان طريق الاطاعة موكول الى العقل والشرع فيجوز للشارع ان يقول اذا تعذر
الطريق الى الواقع من الجهة التي قررها العقل وهو القطع فليؤخذ بالطريق الفلاني فيقيم طريقا مقام
طريق حتى يكون هو الموصل الى الواقع وهذا بخلاف ما لو كان القطع موضوعا فانه ينتفي بانتفائه نفس
الموضوع الذي كان الحكم مترتبا عليه وقد كان الموضوع فلا يدل باقيا اذ ينتفي بانتفائه طريق وقيام
غيره مقامه فافهم ولا بد في تتميم الكلام في هذا المقام من بيان امور الاول ان ما ذكرناه من قيام
الامارات مقام القطع الطريقي قضية جزئية ترتفع بها السالبة الكلية فالقطع الذي هو موضوع
صرف لا يقوم شيء من الامارات مقامه وذلك لان اللام في الامارات للجنس على حد قولهم الحكم خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين فالمراد بجزئية القضية هو عدم قيام ما يصدق عليه الامارات بمورد مقام
القطع في مورد اخر فالبينة التي هي من امارات الموضوعات لا يعتبر فيها خبر الواحد الذي هو من
امارات الاحكام في مورده فالمراد قيام كل امارة مقام القطع فيما يليق به من المورد وكذا الحال
في قيام الاصول مقام القطع فان ذلك ايضا قضية جزئية لكن لا بالمعنى الذي ذكر بل بمعنى
اخر هو ان بعض الاصول يقوم مقام القطع دون بعض اخر فالسر في ذلك ان .. من الاصول
ناظر الى الحكم الشرعي كالاستصحاب فان مؤداه بمقتضى دليله ابقاء الحكم المتيقن سابقا

عند الشك فيه ومنها ما ليس ناظرا الى الحكم الشرعي وانما هو ناظر الى نوع من العلاج يلزمه الاخذ
بما هو الحكم لو كان مقطوعا كالتخيير فانه عند دوران الامر بين المحذورين يحكم العقل بالتخيير بينهما
ولا يلزمه الاخذ بشيء منهما من باب الانقياد لئلا يلزم من تركهما المخالفة القطعية ولو كان قاطعا
بما اخذ او الطرف الاخر لكان حكمه ومن هذا القبيل الاحتياط فانه يحكم العقل بالاخذ بما فيه يقين
الامتثال فيتعين ما هو مصداقه في الخارج ولو كان قاطعا بالاخذ او الطرف الاخر لكان حكمه فالعقل
في هذين الاصلين ليس ناظرا الى الحكم الشرعي خصوصا في الاول لان الحكم الشرعي واحد معين في
الواقع والقطع انما يتعلق به واين هو من التخيير بينهما ومنها ما ليس ناظرا الى الحكم الشرعي اصلا كاصل
البراءة فان مؤداه انما هو رفع العقاب وليس له نظر الى نفي الحكم فكيف باثباته والقائم مقام
القطع بشيء من الاحكام الشرعية انما هو الاصل الذي له نظر الى الحكم وهو الاستصحاب
دون غيره الثاني ان العلم الذي جعل موضوعا قد يكون هو بنفسه موضوعا مثل ما عرفت
فيما تقدم من الامثلة وقد يكون جزء الموضوع كما في قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول فانه
بمنزلة قولنا ان الاطاعة واجبة ولا ريب ان الاطاعة التي هي الموضوع عبارة عن الاتيان بما علم تعلق
الامر به فالعلم جزء لمناطها ويجري على مثل هذا العلم ما يجري على العلم المأخوذ موضوعا مما
عرفت الثالث انه قد استشكل على صاحب الحدائق بان لازم ما ذكر انما هو عدم ثبوت النجاسة
بالبينة نظرا الى ان العلم اذا انتفى انتفى الموضوع والبينة غير مفيدة له وذلك مما لا يقول به
احد ومما بينا ظهر اندفاع الاشكال لانه يعتبر العلم موضوعا لكن باعتبار كونه كاشفا ففي
الحقيقة يكون الموضوع عنده هو الواقع باعتبار اتصافه بصفة الانكشاف لا الواقع مجردا عن
صفة الانكشاف ولا العلم باعتبار كونه صفة قائمة بالشخص وقد تقدم ان العلم الذي اعتبر
موضوعا باعتبار كونه كاشفا يقوم الامارات والاصول مقامه ويظهر اثر الفرق بين كون
الموضوع هو الذات بحسب الواقع وبين كونه هو الذات بوصف الانكشاف في الاجزاء وفي
انه اذا صلى ثم وجد على ثوبه قذرا كانت صلوته مجزية لانه انما امر بالاجتناب عنه لانه لم يكن

انما هو القذر المنكشف حاله وحيث لم ينكشف لم يكن مامورا بالاجتناب عنه لانه لم يكن بحاصل
الصلوة عند هذا القائل من جهة عدم العلم والنجس الواقعي عنده ليس الا ما علم به بخلاف ما لو كان
المحكوم عليه بالنجاسة هو البول الواقعي مثلا فانه اذا صلى ثم علم بان ثوبه كان مما اصابه البول لم تكن
صلوته مجزية لان الشرط يكون شرطا واقعيا وقد كان ثوبه قد اصابه النجس الواقعي وان لم يعلم
به الرابع ان العلم المأخوذ موضوعا باعتبار كونه صفة قائمة بالشخص مع قلته وندرته لا يكاد
يشتبه بغيره ولكنه قد يشتبه كل من العلم المعتبر من باب الطريقية والعلم المأخوذ موضوعا باعتبار الكشف
بالاخر وذلك كما في قوله ع لمن اراه الشمس على مثلها فاشهد او دع فانه يحتمل ان يراد به الامر بالشهادة
عن علم بان يكون ع اراد انك كما تعلم بالشمس فليكن كلما تشهد به من هذا القبيل اي معلوما ويحتمل
ان يراد به الامر بالشهادة عن حس لا عن مطلق العلم بمعنى كما ان الشمس محسوسة فليكن ما تشهد
به معلوما لك من طريق الحس فليكن مرئيا ان كان من جنس المرئيات ومسموعا ان كان من جنس المسموعات
فكان التمثيل بالشمس من جهة افادة كون المشهود به محسوسا مطلقا وان كانت الشمس من قبيل
المرئيات فالتمثيل بها ليس لخصوصية كونها مرئية بل لكونها محسوسة فالاحتمالات في الحديث
ثلثة احدها ان يكون العلم طريقيا ثانيها ان يكون موضوعا على وجه الاطلاق ثالثها ان يكون
موضوعا على وجه التقييد بان يكون هو العلم الحاصل عن حس وكما في قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر
فان صاحب الحدائق زعم ان العلم موضوع وقال غيره انه طريقي فيكون الامر قد دار بين كونه طريقيا
وكونه موضوعا كاشفا وكما في قوله ع لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكنه ينقضه بيقين اخر فيحتمل
ان يراد به اليقين على وجه الطريقية ويحتمل ان يراد به اليقين على وجه الموضوعية واذ قد عرفت ذلك
نقول ان هنا امرين احدهما ما هو من قبيل ما يرفع الاشتباه ويكشف الالتباس عن حال العلم والاخر
ما هو من قبيل ما يرجع الى مورد طيه وعلاج الواقعة وان كان في مقام العمل موافقا للشيء من الطريق
الموضوع اما الاول فهو عبارة عن الرجوع الى الادلة الشرعية المسوقة لبيان حال ما يقارب الاشياء
في المؤدي ولذلك قيل انه يكشف الالتباس عن مسئلة الشهادة بخبر حفص بن غياث عن ابي عبد الله

انه قال له رجل اذا رايت شيئا في يد رجل ايجوز لي ان اشهد انه له قال نعم قال الرجل اشهد انه في يده
ولا اشهد انه له فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك
هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ثم قال لو لم يجز هذا ما قام للمسلمين
سوق ووجه انكشاف الالتباس بالخبر الشريف انه افاد قيام الامارة وهي اليد مقام العلم فيكشف عن
كون العلم في الخبر الاول الوارد في مقام بيان الطريق الذي يصح منه الشهادة ماخوذا على وجه الطريقية
لكن لا يخفى عليك ان هذه مشتركة بين الاحتمالات الثلثة السابقة فلا يعين شيئا منها اما الاول فواضح
لانه لازم الطريقية الصرفة قيام الامارات مقام العلم وكذا الاخيران لان العلم وان كان موضوعا
لم يلحظ فيهما الا ان موضوعيته فيهما انما هي على جهة الطريقية لا باعتبار كونه صفة قائمة بالشخص ولا اشكال
في قيام الامارات مقامه ح مطلقا من دون فرق بين ما اعتبر مطلقا وبين ما اعتبر مقيدا نعم لو كان الاشتباه
بين العلم الذي هو موضوع صرف قد اعتبر من حيث كونه صفة قائمة بالشخص وبين غيره افاد الخبر
انتفاء احتمال الاول فانه هو الذي لا تقوم الامارات والاصول مقامه لكن مفروض البحث خلاف
ذلك لما عرفت من ان الكلام انما هو فيما اشتبه العلم الطريقي الصرف بالعلم الموضوعي الماخوذ باعتبار
الكشف فتدبر وينكشف الالتباس عن حديث الطهارة بملاحظة الادلة الخاصة الواردة في خصوص
كل من النجاسات مثل قولهم ع في الكلب نجس وقوله تع انما المشركون نجس وغيرها حيث حكم فيها بالنجاسة على
على نفس الموضوع من دون تقييد بالعلم فيعلم من ذلك ان العلم في ذلك الحديث طريقي لا موضوعي
مضافا الى ما مر سابقا من ان التامل في نفس ذلك الحديث يفيد كون العلم طريقا لان القذر عبارة
عن النجس وقد جعله متعلق العلم فيلزم ثبوته قبل العلم مع قطع النظر عنه وينكشف الالتباس عن
حديث نقض اليقين بالشك بملاحظة ما قبل الفقرة المذكورة فان هذه الرواية هي التي رواها
زرارة عن الباقر ع قال قلت الرجل ينام وهو على وضوء الى ان قال قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو
لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من
وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين اخر ضرورة ان ملاحظة سابقها

سابقها يعطي ان المراد انه لا ينقض الوضوء الذي كان متيقنا به سابقا بمجرد الشك فيه فالكلام انما
هو في ذلك الموضوع الذي هو الوضوء ومن المعلوم انه ينقضه النوم فالمقصود به ان حكم الوضوء باق ما لم يتحقق الرافع
وعلى هذا يصير العلم طريقا صرفا لما عرفت من ان الموضوع انما هو الوضوء لا الوضوء بوصف الانكشاف
واما الثاني فهو عبارة عن الرجوع الى الاصول بعد الياس عن الادلة الشرعية المفيدة في المقام فان الاصول
وان لم تعين شيئا من الحادثين حتى في صورة كون احدهما مطلقا وكون الاخر مقيدا لكنها تفيد
عدم في رفع الاثار التي يزيد بها احدهما على الاخر مثلا لازم الطريقية في حديث الطهارة هو اجزاء صلوة
من صلى في ثوب متنجس لم يعلم بنجاسته ولم يزيد به على الموضوعية لان لازمها حكم الاجزاء فينفى ذلك
الاثر بالاصل وكذلك في مسئلة الشهادة فان لازم الطريقية وجوب الشهادة استنادا الى اليد لانها
امارة تقوم مقام العلم الذي اعتبر طريقا ولازم الموضوعية عدم وجوبها فينفى وجوبها بالاصل عند الشك
فيبنى على العمل على مقتضى الموضوعية وهكذا فعليك بملاحظة المقامات واعمال الاصل فيما يليق به منها
هذا ولا يخفى انا قد جرينا في الكلام على ما افاده سيدنا الاستاد دام مجده ولي فيه نظر اما
فيما يتعلق بالاول فلان الاجزاء ليس امرا زائدا ينفى بالاصل عند الشك فيه ضرورة ان الاجزاء وعدم
الاجزاء عبارتان عن الموافقة والمخالفة وهما وصفان وجوديان في رتبة واحدة وقد وقع فعل من
المكلف قابل للوقوع على وجهيهما فالتمسك بالاصل في اثبات شيء منهما تمسك بالاصل في تعيين الحادث
فيتعارض الاصلان من الجانبين وبواسطة مجرد التعبير عن المخالفة بعدم الاجزاء لا يترتب عليه اثر
لجواز ارجاع كلتيهما الى الامر العدمي نعم يبقى هناك شيء اخر وهو ان احد الحادثين المتساويين في
الرتبة اعني الموافقة والمخالفة بما له اثر زائد وهو الثاني فان لازمه الاعادة بخلاف الاخر فينفى
بالاصل لا يوافق حكمه حكم الموضوعية واما فيما يتعلق بالثاني فلان الاثر فيه انما يظهر في قيام الامارات
مقامه كما اعترف به رح فنقول ان اريد ظهور الاثر بدون ملاحظة ما دل على قيام اليد او غيرها
من الامارات مقامه فلا يصح الشهادة استنادا الى اليد لا في صورة الطريقية ولا في صورة الموضوعية
لتوقف قيام الامارة على الدليل وان اريد ظهوره بملاحظة دليل اليد ونحوه فالحكم فيهما جميعا

هو حجية الشهادة لان مفروض البحث انما هو اشتباه ما هو طريق صرف بغيرهما اخذ موضوعا على وجه
الطريقية دون الموضوع الصرف وقد عرفت ان الاصول والامارات تقوم مقامهما من دون فرق
بينهما فانه ثم ان تنقيح اطراف المسألة يقتضي التعرض لامور الاول انك قد عرفت انه لا اشكال في انه
اذا كان حكم الشارع مرتبا على الموضوع الواقعي يعلم به المكلف بان انكشف له الواقع على ما هو عليه
وجب العمل عليه ولم يكن العلم الا طريقا ينكشف به الواقع ويترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته
العقاب واما اذا خالف الواقع كما لو اعتقد ماء الرمان خمرا فشربه او اعتقد ان الامر الفلاني واجب فتركه
لا خلاف في ان الارتكاب في الاول والترك في الثاني مما ينبئ عن سوء سريرة المعتقد واستحقاقه الذم واللوم
على فساد باطنه كما انه لا اشكال في ان ذلك الفعل مع قطع النظر عن الاعتقاد وتجرده عنه ليس مما يحكم
عليه بحكم شرعي يناسبه فلو اعتقد المائع خمرا لم يحرم بمجرد تعلق ذلك الاعتقاد او اعتقد ان اكل التفاح مثلا
واجب وجب بمجرد تعلق حكم من قبل الشارع بالمعتقد على وجه مناسب له ثانيها ان الاعتقاد لا اشكال
في ترتب ذلك الحكم على المعتقد باقيا على ما كان عليه قبل الاعتقاد فلا يترتب على ذلك الفعل الا انه
ينبئ عن سوء سريرة المعتقد ثالثها التوقف رابعها التفصيل بان ما اعتقد فيه خلاف الواقع ان
كان حراما اعتقد وجوبه فتركه تجريا او واجبا اعتقد حرمته ففعله كذلك لم يكن عليه الا طلب ثواب ولا
عقاب لمعارضة المصلحة الواقعية للجهة الظاهرية المعتقدة وان كان غيرهما ترتب عليه الثواب والعقاب
وجعل التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في المباحات الواقعية وفي المباحات الواقعية
اشد في المندوبات نظرا الى عدم المعارض الواقعي في كل تال بالنسبة الى سابقه وذكره في محل كلامه
ان التجري اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما من جهة حيث وجدان المعصية الواقعية مما لا مجال
لنفي العقاب معها حكم بتداخل العقابين وكان مقتضى ما ذكر ثبوت العقاب على نفس التجري بنفسهم
اليه ولازم ذلك هو القول بترتب عقابين ولما لم يكن مما قال به احد من العلماء حمله الخوف من مخالفتهم
الى الحكم بتداخلهما وقبل التعرض لتفصيل الاقوال وكشف حقيقة الحال ينبغي التنبيه على ما يرد هو ان
سيدنا الاستاد دام مجده اورده في المقام اشكالا دقيقا ان خلافهم هنا في كون الاعتقاد مما يترتب عليه

الاعتقاد وجوبا شرعيا بحكم به الشارع فنقول اختلفوا فيه على اقوال احدها ان الاعتقاد موجب لتعلق حكم به

يترتب عليه احكام المعتقد الواقعي مطلقا سواء طابق الواقع ام خالفه وانه يترتب على الاعتقاد بكون
مائع خمرا مثلا ما يترتب على الخمر الواقعي بناء على ما اطبقت عليه العدلية في مقام اثبات وجوب شكر
المنعم مقدمة لاثبات وجوب معرفة الصانع جل شانه عقلا قبالا للاشاعرة حيث منعوا من ادراك
العقل وجوبه بعد التنزل عن مذهبهم المعروف من منع ادراك العقل مطلقا وذلك انهم قالوا في مقام
الاستدلال على وجوب الشكر ان في تركه احتمال الضرر فيجب دفعا للضرر المحتمل وجعلوا الثمرة وجوده
وعدمه استحقاق العقاب على تركه بالنسبة الى من لم يبلغه دعوة نبي زمانه وعدم استحقاقه
ووجه الاشكال ان استدلالهم هذا يدل على اتفاقهم على تعلق الحكم الشرعي الثابت لا مر واقعي
بالاعتقاد بوجوده وان مداره فيستحق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الاخروي المحتمل فقد تعلق
باحتمال الضرر من الحكم الشرعي ما هو متعلق بنفس الضرر وهو وجوب دفعه ولزوم
ان دوران الحكم مدار الاعتقاد اذا لم يشترط فيه مطابقته للواقع يستلزم كونه موضوعا والا لما
عليه بناء في خلافهم هنا في كون الاعتقاد له جهة موضوعية بمعنى انه مما يترتب عليه حكم المعتقد وكونه
طريقيا لا يترتب عليه ذلك واجاب بان ما ذكر في المسألة خارج عما نحن فيه فان حكمهم باستحقاقه
العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر في تركه انما هو من جهة مصادفة الاحتمال للواقع
لما علمنا بوجوبه عند الشارع وترتب العقاب على تركه فاذا احتمل العاقل العقاب على ترك شكر فان
قلنا بحكومة العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل صح عقاب تارك الشكر من اجل تمام الحجة عليه
بمخالفة عقله والا فلا فعرضهم هنا ان ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل انما تظهر في الضرر
الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع لانه يحقق الشخص يعاقب بمخالفة العقل وان لم
يكن ضرر في الواقع والكلام في محل الخلاف انما هو في الثاني فلا منافاة هذا واقول ان هذا الجواب
نفي لان محصل ان مسألة التجري انما تجري حيث تبين مخالفة الاعتقاد للواقع وقبل تبين المخالفة
لا يكون من مسألة التجري فانه يلزمه ولو بحكم العقل ظاهرا العمل على طبق اعتقاده وفي مسألة
وجوب شكر المنعم بحكم العقل بالنظر الى المقام الذي يريدون التمسك به هو وجوبه على كل

يبلغه دعوة نبي زمانه لم يتبين المخالفة بعد فلا يكون من مسئلة التجري بل نقول انه قد
ظهر مطابقة الاحتمال للواقع بواسطة حكم الشارع الخبير بالاسرار بوجوبه ومراده بظهور ثمرة
التي تعرض له في الجواب ليس هو ظهور ثمرة الخلاف بل اثر خصوص احد الطرفين هو حكومة
العقل فالمراد ان اثره وحقيته انما يظهر في الصورتين شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع فاذا
علم به تبين حقيته وليس المراد ظهور ثمرة الخلاف حتى يقال انه منفية ولا ان المراد ظهور ثمرة الخلاف
حتى يقال انه مناف لما اعترف به في حل الاشكال من ان ثمرة وجوب الشكر وعدمه تظهر في استحقاق
العقاب على تركه بالنسبة الى من لم يبلغه دعوة نبي زمانه وذلك لان من لم يبلغه الدعوة حتى
بالشرع في تلك الحال ولكن اصل الاشكال لما لم يكن مساس له بالمقام حتى يحتاج الى دفعه لهذا النحو
وذلك لان الاحتمال . ليس في تمام الاعتقاد حتى يجري فيه حكمه فالاولى في الصلاح اعتقد
كما اعتقدت عليه القلب والضمير حتى قيل العقيدة ما يدين الاسلام به انتهى فاقل مرتبة يصدق عليها
الاعتقاد انما هو الظن ولا يصدق على الاحتمال وليس للعلماء في الاعتقاد اصطلاح مخالف لما ذكرنا
حتى يقال ان الاعتقاد لا يشمل الاحتمال لكن ليس من عنوان العلماء هو الاعتقاد في المقام يقول مطلق حتى
يقال ان اثبات جريان حكم المعتقد على الاعتقاد على وجه كلي ينافي نفي حكم المعتقد من الاعتقاد على
وجه عموم السلب الظاهر اذا انه يقال ان الاشكال يتوجه بضميمة مقدمة خارجية وهو ان احتمال الضرر
اذا كان يجري عليه حكم الضرر الواقعي من وجوب التحرز باتفاقهم فظنه يكون مما يجب التحرز عنه عندهم
بطريق اولى وحاصل تقريب الاشكال انه اذا كان يترتب على الظن حكم متعلقه في مسئلة وجوب شكر
المنعم فكيف لا يجري عليه حكم متعلقه في مسئلة التجري فيجاب بان الفرق تحقق المخالفة للواقع هنا
خلافها هناك لكن يرد على هذا التقرير ان ظن الضرر له حكم اخر ثابت من متعلقه الذي هو الضرر اعني
وجوب التحرز عقلا وشرعا فلا يتجه الاستشكال بان حكم ظن الضرر اذا كان هو وجوب التحرز فلم لا يكون
حكم غيره من الظنون المطابقة او المخالفة للواقع هو ذلك واذ قد عرفت هذا فلنرجع الى التفصيل الاول
فنقول اما القول الاول فقد ذهب اليه جماعة بل نسب الى الاكثر ويستفاد هذا القول الفاضل من كلماتهم ٢٠٣

كلماتهم في الاصول والفروع فعن ابن الحاجب في المختصر من اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا
فان لم يمت ثم فعله في وقته فالجمهور اداء والقاضي قضاء انتهى والظاهر كلامه خصوصا بضميمة
سياق قوله يعطي كون مورد الاتفاق ما يشمل صورة انكشاف خلافه وحكي دعوى الاجماع على ذلك
عن نهاية العلامة الفاضل الصالح المازندراني ره وقال الفاضل العرفي في باب الواجب الموسع ان
التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود وشرطها وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر
المطلق ويتضيق الاول بتضيق وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم
التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله
واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لا ان براءة الذمة لا تحصل فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن
بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه
فصار عاصيا كالو وطي امرأة بظنه الاجنبية وشرب خلا بظنه الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان
هذا كلامه ره بل زاد بعضهم انه يتعدد العقاب فيما لو ظن ضيق الوقت فترك الصلاة ثم انكشف
خلافه ثم ظن ضيق الوقت فترك الصلاة فتركها وهكذا ونظير هذا ما ذكره بعضهم في بحث المقدمة
من ان الترك الحكمي بمنزلة الترك الحقيقي فيترتب عليه العقاب كما يترتب على الترك الحقيقي فلو كان
الطهارة المائية موقوفة على طلب الماء الى البلد من مسافة بعيدة مخوفة بحيث لا يتمكن من الوصول
اليه الا برفقته وكان من المقرر انهم يسيرون الى طلب الماء كل يوم مرة فسار وا ولم يسر معهم وهو الفرض
من غير عذر عصى ثم اتفق جماعة اخرى ولم يسر معهم ايضا عصى ايضا وهكذا بل زاد بعضهم ان الواجب المؤخر
عن ظن ضيق الوقت مع انكشاف خلافه يلزم الاتيان به بنية القضاء وان لم يخرج الوقت الاصلي
ذهب اليه القاضي الباقلاني استنادا الى وقوعه بعد الوقت بحسب ظنه هذا الجملة مما ذكروه في كتب
الاصول وعن جماعة من الفقهاء دعوى الاجماع على ان ظان ضيق الوقت اذا اخر الصلوة عصى وان انكشف
بقاء الوقت فان تعبيرهم بظن الوقت الضيق لبيان ادنى فردي الرجحان فيشمل القطع وكذا لا خلاف
بينهم ظاهرا في ان سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية يجب اتمام الصلاة فيه ولو بعد

انكشاف عدم الضرر فيه ويظهر من اثر ذلك في القضاء فلو كان قد فاته صلوة في حال ظنه بالضرر
فلم يات بها الا ان انكشف له انتفاء الضرر والخطر قضاها تامة لا مقصورة ومن المحقق الثاني التعبير
انه لو ظن بخوف من استعمال الماء فتيمم ثم انكشف له خلاف ما ظنه من الضرر صح تيممه وما ياتي به من
صلوة وغيرها مما يتوقف على الطهارة لان تكليفه كان هو التيمم والامر يقتضي الاجزاء ونسب الخلاف فيه
الى احد على احدى الروايتين هذا محصل مرامه وانت تعلم ان ذلك بظاهره لا يتم لان الكلام ان الامر ح ظاهري
عقلي وهو لا يقتضي الاجزاء فالكلام ان مراده انه ح يجعل له الشارع حكما ظاهريا فاذا اعتقد الضرر
توجه اليه الامر الظاهري بالتيمم والامر الظاهري يكون مقتضيا للاجزاء عنده وكذلك حكي عن المحقق
انه اذا ظن ان استعمال الماء مما يضره واغتسل مع ذلك فانكشف له عدم الضرر بل انكشف له
ان استعمال الماء كان مما ينفعه كان غسله باطلا هذا ولتعلم ان ما حكيناه عنهم من الفتاوى انما يكون
شاهدا على ان الشارع رتب على الاعتقاد حكما مناسبا له مع عدم ترتبه على نفس المعتقد اذا كان
ظن الضرر وامثاله من قبيل الطريق بان يكون مناط الحكم في الواقع هو نفس الضرر ويكون الظن
وغيره من اقسام الاعتقاد طريقا حتى يكون حكما ظاهريا واما اذا كان ظن الضرر هو بنفسه موضوعا
للحكم الواقعي وكان الحكم الواقعي منوطا بالظن من حيث كونه صفة قائمة بالمكلف فلا يبقى وجه لعد
من افتى بالفتاوى المذكورة في عداد من يقول بان الاعتقاد مما يترتب عليه حكم الشارع وان كان
مخالفا لكنهم لما تمسكوا في مقام خوف الضرر الاخروي بوجوب التحرز عنه كما في مورد الاشتغال
فانهم تمسكوا بالاحتياط بانه اذا علم التكليف وشك في المكلف به كان في ترك الاحتياط مظنة الضرر
ودفع الضرر المظنون واجب عقلا وكان ظن الضرر هناك طريقا كان ذلك قرينة على انهم يرون
ان ظن الضرر طريقي الى الواقع لا موضوع صرف فيكون هنا ايضا كذلك مضافا الى ان نفس عنوان
الفقهاء تشهد بان مرادهم كون الظن طريقا لانهم ذكروا انه لو ادى الضرر من استعمال الماء مسوغ
للتيمم ثم تعرضوا لكون حكم ظن الضرر ذلك والحاصل ان دعوى ان اعتبار الظن بالضرر في
كان في المسئلة المذكورة ونحوها او الخوف انما هو من جهة كونه موضوعا بالنسبة الى الحكم الشرعي ولو

كان حكما ظاهريا لا من جهة كونه طريقا بالنسبة الى الحكم الواقعي الشرعي وان الاستشهاد بها للقول
المذكور انما يتم على التقدير الثاني لكون الكلام في المقام عليه دون الاول وح فلا يتم الاستشهاد
المذكور مدفوعة بوجهين احدهما انا نرى انهم تعرضوا في باب التيمم للمرض المسوغ له بعنوان مستقل
ثم عدوا العلم والظن بالنسبة اليه من قبيل الطريق فلو كان الظن موضوعا في الباب المذكور لم يكن
وجه لجعلهم له طريقا بالنسبة الى المرض المسوغ للتيمم وثانيهما ان الحاكم بوجوب دفع الضرر المظنون
انما هو العقل ولا ينبغي التامل في ان العقل لا يفرق في الحكم المذكور بين الضرر الدنيوي والاخروي
وقد حكموا في الضرر الاخروي المردد قيامه بين امرين او امور كالشبهة المحصورة مثلا بان من ارتكب
جميع اطراف الشبهة المحصورة لا يستحق الا عقابا واحدا فيكون الامر كذلك في الضرر الدنيوي ايضا وما
نحن فيه من قبيله وبالجملة فالظن في المقامات المذكورة ونحوها انما هو طريق بالنسبة الى الواقع لا موضوع
وكذا الحال في الخوف ايضا الا على قول بعضهم حيث ذهب الى ان الخوف والضرر عنوان
مستقل في ترتب الحكم الشرعي عليه بحيث يجتمع مع الشك ايضا لكن هذا القول ضعيف جدا ولكن الانصاف
عدم كون ما ذكرناه من المسائل المذكورة في كتب الفروع شاهدا بالمدعى بحيث يكون دليلا على محل الدعوى
لان الكلام انما هو فيما اذا لم يكن الظن او القطع موضوعا للحكم الظاهري من قبل الشارع ولم
يكن فيه الا مجرد الطريقية الى الواقع فهذا هو الذي نقول فيه ان الاعتقاد وان خالف الواقع لم
يكن يترتب عليه احكام المعتقد والضرر المظنون المفروض في المسائل المذكورة انما هو من قبيل الضرر
الدنيوي ولا ريب ان الضرر الدنيوي مما اعتبر فيه الاعتقاد موضوعا للحكم الظاهري لانهم حكموا
بوجوب دفع الضرر الدنيوي المقطوع او المظنون ووجوب التحرز عنهما واستحقاق العقاب على تركه
وان لم يصادف شيئا من القطع او الظن الواقع فالظن وما شابهه في الاندراج تحت عنوان
الاعتقاد في باب الضرر الدنيوي مما له جهة موضوعية في الحكم الظاهري كالوطن بسائر
المحرمات بالظن المعتبر اذا خالف سائر الطرق المجعولة من قبل الشارع كالواجب العدل شخصا
بوجوب شيء معين في وقت خاص فخالفه ولم يات بما بلغه وجوبه من قبل الله تعالى عصيانا يستحق

العقاب لتلك المخالفة وان انكشف بعده كذب الراوي او خطأه وهذا بخلاف الضرر الاخروي
فان وجوب دفعه بالعمل بالاحتياط في جملة من الشبهات الحكمية عقلي ارشادي ولو مع الشك لكن
لا يترتب على تركه دفعه الا ما يترتب على نفسه على تقدير ثبوت الضرر واقعا فليس للظن جهة
موضوعية وكذا لو فرض ان الثابت بالاجتناب من عقاب محتمل او مقطوع لم يكن الا ارشاديا والا لزم تعدد
او تكثر فلا يترتب على موافقة حكم العقل بوجوب دفع الضرر الاخروي ومخالفته الا خاصية نفس
الفعل المامور به وتركه كما هو شأن الطلب الارشادي فلو استعمل الاناءين المشتبهين معا لم يستحق
الا عقابا واحدا والى ما ذكرنا اشار صلوات الله عليه بقوله اتركوا ما لا باس به حذرا عما به باس
وقوله عم من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم فظهر بما ذكرنا انه لا فرق في الحكم بوجوب
الاجتناب عن الاناءين المشتبهين وغيرهما من الشبهة المحصورة بين الاستناد فيه الى حكم العقل بوجوب
الاجتناب عنهما وبين الاستناد الى الحكم الشرعي بوجوب الاحتياط وما ذكرنا من وجه الفرق بين قسمي
الضرر الدنيوي والاخروي هو السر في تفرقتهم بين موارد الظن وحكمهم بلوازم الحكم الشرعي في باب
الضرر الدنيوي دون غيره من موارد الظن ولهذا تراهم لا يحكمون فيمن صلى بظن دخول الوقت
ثم بان خلاف ظنه وان صلوته باطلة وقعت في خارج الوقت بلوازم الحكم الشرعي من الاجزاء وعدمه
نعم من قال بالاجزاء في الامر الظاهري العقلي يقول به في امثال ذلك وقد عرفت ضعف القول
به في محله ولما فصلناه اورد سيدنا الاستاد دام مجده على شيخنا الامام المرتضى ره من جهة انه
اعترف بكون الظن بالضرر الدنيوي موضوعا في الحكم لوضوح الفرق بينه وبين الضرر الاخروي
في باب البرائة والاشتغال ومع ذلك سلم فيما نحن فيه دلالة بعض الفروع المذكورة كمسألة
ظن ضيق الوقت مع انكشاف خلافه ومسألة حرمة سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوع الخطر
على كون القطع المخالف للواقع حجة ورده بوجه اخر وهو منافاته في اعتبار مثل الاجماع المدعى عليه
حيث قال بعد نقل ادلتهم ويمكن الخدشة في الكل اما الاجماع فالمحصل منه غير حاصل والمسألة
عقلية خصوصا مع مخالفة غير واحد كما عرفت من النهاية وستعرف من قواعد الشهيد ره والمنقول

منه ليس حجة في المقام انتهى اقول لا يخفى ان اعترافه ره بكون الظن بالضرر الدنيوي
موضوعا لا يستلزم كون من حكى عنه الفتوى ايضا معترفا بكونه موضوعا ومناطا في مطابقة الحكم في
راي المحكي عنه انما هو اعتقاده دون اعتقاد الحاكي فالاولى تقرير الاعتراض بان الظن بالضرر الدنيوي وان كان
موضوعا في الحكم الشرعي عند المحكي عنه لا طريقا ولكنه يحتاج الى الاثبات الا ان الظاهر ثبوته فقد برهن جناب
سيدنا الاستاد دام مجده على ذلك في الاستشهاد بما ذكره من تقدم ذكرهم من الاصوليين من مسألة ترتب
العقاب وتحقق العصيان بظن ضيق الوقت مع عدم الاتيان بالواجب وان انكشف خلاف ما ظنه من
الضيق فانما يكون هذا مما يترتب عليه الحكم الشرعي بمجرد الاعتقاد وان كان مخالفا للواقع بان لا يكون
الظن في مثل المقام حجة شرعية اذ لو كان كذلك كان الحكم ظاهريا مرتبا على الظن وتوضيح المقام انه
يتصور الحكم باعتبار الظن المتعلق بضيق الوقت وحجيته على وجوه ثلثة احدها ان يكون المستند
ما ذكروه المتمسك به في موارد من الفقه والاصول من مسلك من انكر التعبد بالظن بناء على كونه معتبرا
جامعا للشرائط الاستناد عند من استند اليه وقد وقع التمسك به في هذا المقام من بعضهم مع تصريحه
بان التكاليف في الفروع دائرة مدار الظن وثانيها ان يكون المستند هو الاحتياط نظرا الى ان
المامور به كما هو واجب فكذلك تفريغ الذمة منه ويتعين الاتيان بالمامور به احتياطا عن الفوات
ويلزم الامتثال بمجرد احتماله كما هو طريقة صاحب الهداية ره فانه قال انه مع وجوب الفعل
والزام الشارع اياه وعدم اذنه في الترك لاشتماله على المصلحة التي لا يجوز للمكلف تفويتها يحكم العقل
بتعيين الاتيان به احتياطا لتحصيل المطلوب بعد العلم باشتغال الذمة به ودفعا للضرر المظنون
بسبب التاخير كما ان اليقين بالاشتغال يستدعي تحصيل اليقين بالفراغ واداء ما يعلم
منه بتفريغ ذمته وكذا يقتضي تحصيل اليقين بالخروج من عهدة ذلك التكليف وعدم حصول
الترك له ولا يكون ذلك الا بالاتيان به عند ذلك وعدم التاخير عنه بل قد يشكل جواز التاخير
في صورة الشك فلا دليل على جواز التاخير اذ قضية ما ذكرناه مراعاة الاحتياط في التعجيل عند حصول
التردد الا ان يقوم دليل قاطع لعذر المكلف يفيد جواز التاخير كما قام عليه الدليل في

صورة ظن البقاء والحاصل ان الاذن المستفاد من ادلة في التاخير لا يعم صورة ظن الفوات وكذا حكم العقل
بجواز التاخير للفعل ومقتضيه حكم العقل بملاحظة ثانيهما هو لزوم التعجيل فلا فرق ح بين الواجبات
الموسعة الموقتة وغيرها من الموسعات المطلقة بل الحال في الاخير اظهر والظاهر انه مما لا خلاف فيه
من المقامين هذا كلامه ره ثالثها ان يكون المستند في ذلك دليل الانسداد ويتصور اثباته
على وجهين احدهما ان يكون نتيجة حكم العقل بانه اذا انسد باب العلم بوجوب العمل بالظن من باب
الاذن الصادر من قبله لكونه رسولا باطنيا ويترتب عليه ح قضية الملازمة من حيث ان ما حكم به
العقل حكم به الشرع كما هو مسلك الفاضل القمي ره وثانيهما ان يكون نتيجة بيان العقل ان الشارع يامر
بالعمل بالظن عند انسداد باب العلم ولا يكون شان العقل ح سوى ادراك حكم الشارع ولا يكون هو
حاكما بل لا يكون الا مدركا كما نعلمه هنا وجوه في طريق الحكم بوجوب اتباع الظن ضيق الوقت وان كان
مخالفا للواقع فان كان الاستناد فيه الى الاول كان الظن ح حجة شرعية بتصريح الشارع به قائما مقام
العلم وكان حكمهم بوجوب اتباع الظنون في ضيق الوقت خارجا عما نحن فيه من دوران الحكم مدار ما عرفت
وان كان الاستناد الى الثاني كما عرفت من استناد بعضهم اليه كان الحكم بوجوب اتباع الظن فيما نحن فيه
شاهدا على اختيار القائل به للقول بدوران الحكم مدار الاعتقاد لكن بملاحظة ما نستفيده منه من كون
الاحتياط طريقيا الى الواقع وموضوعا في الحكم في صورة مخالفته للواقع يظهر ان مراده ما يخرج مسألة
ظن ضيق الوقت عما نحن فيه من جهة صيرورة الظن حجة شرعية ويشهد به ايضا بالفحوى ما ذكره الفاضل
التوني في بحث المقدمة من نفي الخلاف من وجوب تكرير الواجب على حسب ما يجري فيه من الاحتمال قال
واعلم انه قد يطلق المقدمة على امور يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمن الاتيان بها وكانه لا خلاف
في هذا القسم من المقدمة لانه عين الواجب هذا كلامه ره ولوجه في ذلك انه اذا ثبت الحكم الشرعي بالاحتمال
فثبوته بالاعتقاد اولى بلا ذهاب هذا فقد تبين مما قررناه ان الظن بضيق الوقت على مذهب من
يقيمه في باب الاحتياط يكون طريقيا الى الواقع وموضوعا في الحكم الظاهري بحيث امضى الشارع ما حكم
به العقل من اعتباره لانه رتب عليه الحكم الشرعي وان خالف الواقع واما على مذهب من ينفي العقاب على

الظاهر من عبارة امضاء الشارع حكم العقل باعتبار الظن حيث رتب عليه الحكم الشرعي منه

على مخالفة ظن ضيق الوقت مع انكشاف خلافه فلا يكون الا طريقيا بحكم العقل فقط فاذا انكشف
خلافه لم يترتب عليه حكم المخالفة وهذا القول هو الذي ذهب اليه شيخنا المحقق ره وان كان الاستناد
الى الوجه الاول من وجهي دليل الانسداد نظرا الى جريانه في كل ما انسد فيه باب العلم من جهة كون
الوقت مما يندرج تحت الكلية فلا اشكال في انه يصير الظن حجة شرعية بحكم قضية الملازمة فلا يكون
مما نحن فيه نظرا الى ان محل كلامنا انما هو دوران الحكم مدار الاعتقاد حيث لم يكن حجة شرعية وان كان
الاستناد الى الوجه الثاني منه فكون الظن ح حجة شرعية من جهة استكشاف العقل من انضمام مقدمات
تجويز الشارع العمل بالظن اقول لا يخفى ما في هذا الكلام من المناقشة اولا فلان ما ذكره من ان دليل الانسداد على
تقرير الحكومة بعد انضمام قضية الملازمة اليه يفيد جعل مطلق الظن حجة شرعية انما يتم على مذاق
الفاضل القمي ره ومن تمسك بالدليل المذكور على الوجه المسطور لا يستلزم ولا يلتزم بجريانه قضية الملازمة
في مثله مما ليس من الاحكام وانما هو من طرق الاطاعة وكيفيتها وقد اعترف دام مجده بعدم جريانها هنا
في غير هذا الموضع وصرح في باب الاجزاء بان الظن عند انسداد باب العلم بحكم العقل من قبيل الامر الظاهري
العقلي على مذهب من يقول بكون ما هو مؤدى طريق الحكومة وينكر جريان قضية الملازمة لا يصير
الظن الا مما يعتبر العقل فلا يكون حجة شرعية فيكون الظن بضيق الوقت الذي مستنده ذلك الدليل من
مسألة التجزي لا من الحجة الشرعية وليس ح مورد قضية الملازمة على التحقيق حتى يقال ان ذلك القائل
وان كان نظرا الى ان الواقع هو صيرورته حجة شرعية بحكم تلك القضية واما ثانيا فلان ما ذكره من حكم
العقل بالاحتياط كما هو مذهب صاحب الهداية ره يصير بامضاء الشارع له حجة شرعية ممنوع اذ لا يجد
من جانب الشرع ما يدل على امضائه فان كان هو الاجماع فيجيء انكاره وفاقا له دام مجده لان الفقهاء
انما يحكمون بوجوب الاتيان عند ضيق الوقت من باب حكم العقل كالاصوليين كما لا يخفى على من امعن
النظر في مدارك احكامهم وان كان غيره من اية او رواية فعليه الاثبات وانى له ذلك فان جعل
امضاء الشارع عبارة عما علمناه قطعا من رضاه بحكم العقل فهذا جار في جميع الموارد التي للعقل فيها
حكم ما لم يصرح الشرع بنفيه ولا اثباته ويلزمه ان يعود جميع الاحكام العقلية والادراكات احكاما شرعية

كان

دعيا متبعا من جانب الشارع فلا يبقى محل للامر الظاهري العقلي ولا مورد لمسئلة التجري واما ان
فلو منع من ان كون صيرورة الظن حجة شرعية وكون صيرورة الامارات حجة شرعية مما يوجب خروج
عن مسئلة التجري بعدما فرضنا ان اعتبار الظن والامارات انما هو ما دام لم ينكشف خلافها اذ لا تم
اذ لا منافاة بينه وبين اندراجه في مسئلة التجري بل اندراجها على ذلك التقدير في مسئلة مما لا بد
منه فان الامر الظاهري الشرعي يتعلق بالسلوك على طبق الامارة ولا ملازمة على هذا التقدير بينه وبين
صيرورة متعلقها ومؤديها حكما شرعيا مقصودا للشارع ومطلوبا له لامكان تعلقهما على الواقع وتخير
ان وجوب الالتزام بمؤديها مقيد بعدم انكشاف خلافها وبعد انكشافه فالمتعلق هو الواقع ويلزمه اما
ما فاته من الواقع فلا يبقى لقيام الحجة الشرعية على الوجه المذكور اثر في الخروج عن مسئلة التجري فتدبر جدا اما
يتعلق بتحرير القول الاول واما القول الثاني فقد ذهب اليه العلامة ره في التذكرة قال لو اوجب
قضاء الصلوات ما فعله لو ظن التضيق عصى لو اخر ان استمر الظن وان انكشف بطلانه فالوجه عدم
العصيان انتهى واستقربه صاحب المفاتيح ره واما القول الثالث فقد ذهب اليه العلامة ره في النهاية قال
في ذيل مبحث الواجب الموسع ما لفظه الواجب اذا لم يكن موقتا كالمنذورات وقضاء العبادات الفائتة وشبهه
الجزم لكن لو جوزنا التاخير ابدا وحكمنا بعدم عصيانه على تقدير الترك لم يتحقق الوجوب وان قلنا يتضيق
عليه عند زمان معين من غير دليل عليه بعينه لزم تكليف ما لا يطاق فانه اذا قيل له ان كان في علم الله
انك عرفت تموت قبل الفعل عصيت بالتاخير وان كان في علمه تع انك لا تموت جاز لك التاخير لكن لا تعلم
لعدم ما في علمه تع فلا بد من الجزم بالتحريم او التحليل في حق الجاهل فنقول يجوز له التاخير الى ان يغلب
على ظنه بعدم البقاء عصى بالتاخير سواء مات اولا على اشكال لانه ماخوذ بحسب ظنه انتهى وهذا
القول قد اختاره الشهيد ره وحكى عن المحقق البهبهاني ره واما القول الرابع فقد ذهب اليه صاحب
الفصول ره والحق ان الاعتقاد مما لا اثر له في ترتب الحكم عليه وجودا وعدما [illegible] دليلنا على ذلك
عدم الدليل نعم لا اشكال في توجه الذم الى المتجري والمدح الى من سلك مسلك الانقياد لكن ليس شيء
منهما في مقابلة الفعل بل لكشفه عن سوء سريرته او حسنها فالمدح والذم انما هما على ما كشف لا الكاشف

الكاشف وهما لا يستلزمان الثواب والعقاب الا اذا كانا في مقابلة الفعل الذي هو الكاشف فلا يفيد
مجرد المدح او الذم على المكشوف عنه في صيرورة الفعل واجبا شرعيا او حراما شرعيا يترتب عليه الثواب او العقاب
فما صار دليلنا في المقام هو عدم الدليل على ما زاد على خبث السريرة وحسنها وما يلزمهما من المدح والذم عليهما
نعم ذكر سيدنا الاستاد دام مجده انه يمكن الاستدلال على حكم الفعل بما دل على جواز التسامح في ادلة السنن
من مثل قوله صلى من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه نظرا الى ان مجرد الاحتمال
اذا كفى في استحباب شيء فالظن اولى لكن بحسبها نقيد ترتب حكم الاستحباب وعدمه على الظن لكن انما يتم دلالتها
على المطلب بناء على القول بكون الثواب الذي يتسامح فيه دليلا مستحبا شرعيا كما هو ظ عدم تفرقتهم في مقام بيان
التفاوت بين المستحب الثابت استحبابه بدليل تام معلوم الحجية شرعا وبين غيره فيكون بالاستحباب فيهما
على حد سواء واما ان قلنا بعدم كونه مستحبا شرعيا فلا دلالة في نحو هذه على الفعل المبحوث عنه هنا ولا يخفى عليك
انها على فرض الدلالة لا تفيد تمام ما هو المقتضى هنا اذ لا بد من تقييد هذا بان لا يرد هناك احتمال
الحرمة فيما بلغنا انه يستوجب لفاعله الثواب فيكون من قبيل ما دار فيه الامر بين الاستحباب والتحريم ضرورة
انه اذا دار الامر بين الحكم الالزامي وغيره كان اللازم تقديم جانب الالتزام وان قلنا ان الادلة تثبت حكم الفعل
الذي ظن وجوبه او استحبابه قبل انكشاف مخالفة الظن للواقع كان التمسك بنحو هذه ادلة التسامح على المدعى
المذكور في محله ولكنه كان خارجا عن محل الكلام لان الكلام في مسئلة التجري انما هو بعد انكشاف مخالفة
الاعتقاد للواقع واين هو من الاعتقاد قبل انكشاف خلافه ومعلوم ان الكلام اذا كان في حكم الفعل المتجرى
به وانه لا يتصف بالقبح ولا غيره بمجرد الاعتقاد فلا بد في مقام الاستدلال الى الاستدلال بما هو
من قبيل محل الكلام ضرورة ان الاستدلال لامر خارج عن المقصود لا وجه له وان اراد اثبات حكم الفعل
الموصوف ولكن بعد انكشاف مخالفة الظن للواقع كان الاستدلال في محله ولكن لا وجه للتمسك
بنحو هذه الادلة المذكورة لان ترتب الثواب على ما بلغه انه مما يثاب عليه لا ينافي منعا ولو ترتب عليه الثواب
على ما ظن وجوبه او ندبه وانكشف خلاف ظنه ضرورة ان الاعتقاد الذي انكشف خلافه قد صار
بعد وما صرفا فان لم يكن من اول الامر فكيف يتمسك بكونه داخلا في بلوغ الثواب مع وجود خبر مخبر به

ولكن الظن ان نظره دام ظله الى الوجه الاول وهو ما قبل الانكشاف بقرينة انه قصر الحكم بالاولوية
على صورة الظن ولم يذكر صورة القطع لانه عند القطع لانه عند القطع بوجوب شيء او ندبه مع عدم
انكشاف خلافه لا يبقى قاعدة التسامح على الوجه الذي ذكره بل كان القطع اولى لقوته وح فيرد عليه ما
عرفت من خروجه عن محل الكلام وعدم ارتباطه بالمقصد فتدبر حجة القول الاول امور احدها الاجماع
المحكي في كلام جماعة لما تقدم ذكرهم على ان الواجب اذا تضيق وقته لم يجز تأخيره ويترتب على تأخيره العقاب
اذا ظن ضيق الوقت فلو مات وان انكشف خلاف ظنه ثانيها بناء العقلاء فانهم يذمون من اقدم
على الامر المنهي ومقتضاه ثالثها دليل العقل الذي ذكره الفاضل السبزواري ره في كتاب الصلاة وتمسك به
الفاضل المعاصر ره في الحكم بعدم الفرق بين من صادف عمله الواقع ومن لم يصادف فيحكم بصحته اذ لا كلام حاصله
قاصرا وتقريره على ما يناسب المقام هو انا اذا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما بكون مايع معين
خمرا وقطع الآخر بكون مايع آخر خمرا وشرباهما فاتفق مصادفة احدهما للواقع ومخالفة الآخر فاما ان
يستحقا العقاب او لا يستحقه احدهما او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر او العكس لا سبيل
الى الاول والرابع لقضاء ضرورة الدين باستحقاق من شرب الخمر الواقعي اختيارا للعقاب وثالث
مستلزم لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل ضرورة
تساويهما في الفعل الاختياري ومصادفة اعتقاد احدهما للواقع ومخالفة الآخر امر خارج عن الاختيار لا
يجوز ان يناط به الثواب والعقاب فتعين الاول وهو استحقاق من صادف قطعه الواقع ومن لم يصادف
للعقاب وهو المطلوب والجواب عن الاول ان المحصل من الاجماع غير حاصل والمنقول منه لا يفيد لو توقف
بالمدعى هنا فان المسئلة عقلية فالحاكم بكون الفعل مستوجبا للعقاب انما هو لذلك
بعقولهم ونحن نجد حكم العقل بخلاف ذلك ولم يستندوا في ذلك الى امر تعبدي يصح الاستناد فيه الى
المعصوم ومثل هذا قلنا ان دعوى الاجماع والضرورة على وجوب المقدمة في ذلك البحث مما لا يصغى اليه
وعن الثاني ان الذم للمعتقد انما هو على المكشوف عنه لا الكاشف الذي هو الفعل فلا يجدي في اثبات
دعواهم لما عرفت من ان كلامنا هنا انما هو في كون الفعل مبغوضا للمولى لا في كشفه عن صفة الشقاوة

فانه

فانه مما لا يقابل بالانكار فليس الا فعلم على ترتب الذم المقصر من اللوم ان باعتقاد كونه خمرا لا من جهة
من علم منه انه لو قدر على قتل سيده لقتله اذ ليس الذم في كلتيهما الا على صفة الشقاوة المكشوف عنها
وليس هنا الذم على فعل قد عرفت ان استحقاق الذم انما لا يلازم استحقاق العقاب شرعا اذ المتعلق بالفعل
لا بالفاعل وعن الثالث انا نختار استحقاق من صادف قطعه الواقع دون من لم يصادف قطعه الواقع
فانا نعلم انه اذا اقدم رجلان على قتل ابن المولى فصادف احدهما الواقع واخطأ الآخر فتبين ان من قتله كان
عدوا للمولى كان الاول من يعاقبه المولى على فعله دون الثاني ولا ينافي ما ذكرناه قواعد العدل اما استحقاق
الاول فلان المفروض ان ما اقدم عليه حرام في الواقع وقد علم حرمته واقدم عليه باختياره والعقاب للامر
الاختياري مما لا قبح فيه اصلا وان لوحظ خصوص مصادفة اعتقاده للواقع وقيل ان ذلك امر غير مقدور
قلنا ان ذلك انما يرجع بالواسطة الى الاختيار لكونه مترتبا على اقدامه على الحرام باختياره فلا يقبح العقاب
لان العقاب انما يقبح اذا كان صدوره في مقابلة امر لا يرجع بالاخرة الى الاختيار ولو بوسائط عديدة
ويشهد بذلك الاخبار الواردة في ان من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة كان
له مثل وزر من عمل بها فاذا فرضنا ان شخصين سن كل منهما سنة حسنة او سيئة فاتفق كثرة العامل باحداهما وقلة
العامل بالسنة الاخرى فان مقتضى الروايات كون ثواب الاول او عقابه اعظم مع ان كثرة العامل
وقلته بل مطلق عمل الغير ليس مما يتعلق به اختيار الشخص الاول فترتب الثواب او العقاب على عمل الشخص
الاول بمقدار كثرة عمل العاملين المتأخرين انما هو لرجوع عملهم بالواسطة الى اختيار الشخص الاول حيث
انه لو لم يسن تلك السنة باختياره لم يتفرع عليها اعمالهم ومثل العقاب بعينه الثواب فيترتب على ما يرجع
بالاخرة الى الاختيار ولو بوسائط وقد دل على ذلك الروايات المذكورة من حيث تضمنها ان من سن سنة
حسنة كان له مثل اجر من عمل بها ويشهد بذلك النبوي المشهور المروي في روايات العامة من ان للمصيب
اجرين وهو للمخطئ اجر واحد فان ترتب اجرين على فعل المصيب مع كون اصابته ليست اختيارية
انما هو لرجوعها بالاخرة الى الاختيار واما عدم استحقاق الثاني فلان عدم العقاب لامر لا يرجع
الى الاختيار مما لا قبح فيه فلا يثبت استحقاقه للعقاب بالفعل وذلك لان عدم كون ما شربه خمرا

في الواقع وان لم يكن مما يدخل تحت اختيار الا ان عدم العقاب من اجل عدم انطباق معتقده على ما هو
الواقع مما لا قبح فيه حتى ينافي قواعد العدلية وحقيقة ما ذكر يؤل الى عدم المقتضي للعقاب
ح لان المقتضي له انما هو النهي وذلك الامر الغير الاختياري يصير سببا لعدم توجه النهي فان عدم
كون ما ظنه خمرا من افراد الخمر الواقعي ومصادفة اعتقاده للواقع هو غير اختياري له يصير سببا
لعدم توجه النهي من الشارع من حيث ان المعتقد في الواقع لان المنهي عنه في الواقع انما هو الخمر الواقعي و
لم يتحقق المقتضي للعقاب لم يكن هناك شيء لا عقاب وبهذا يفارق ما نحن فيه مذهب صاحب المنتهى
رة فانه يلزم بتحقق مقتضي العقاب فافهم جدا القول الثالث ما ذكره الشهيد ره في كلام له في العفو
قال لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها وهو مما ثبت في الاخبار العفو عنه ولو نوى
المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تأثير هذه النية نظر من انها لما لم تصادف المعصية
صارت كنية مجردة وهو غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي وقد ذكر
بعض الاصحاب انه لو شرب المباح متشبها بشرب المسكر فعل حراما ولعله ليس لمجرد النية بل بانضمام فعل
الجوارح ويتصور محل النظر في صور منها لو وجد امرأة في منزل غيره فظنها اجنبية فاصابها فبان انها
زوجته او امته ومنها ما لو وطئ زوجته بظن انها حائض فبانت طاهرا ومنها ما لو هجم على طعام
بيد غيره فاكله فتبين انه ملكه ومنها ما لو ذبح شاة بظنها للغير بقصد العدوان فظهرت
ملكه ومنها ما اذا قتل نفسا بظن انها معصومة فبانت مهدورة وقد قال بعض العامة نحكم
بفسق المتعاطي ذلك لدلالته على عدم المبالات بالمعاصي ويعاقب في الاخرة ما لم يتب عقابا متوسطا
بين الصغيرة والكبيرة وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب انتهى وقال الفاضل الجرقوشي ره في شرح
القواعد ما رجا مقاله بالعبارة المذكورة ما لفظه لا يؤثر نية المعصية عقابا في الاخرة ولا ذما نعطه
في الدنيا ما لم يتلبس بها اي بالمعصية وهو اي نية المعصية بمعنى قصدها مما ثبت في الاخبار
العفو عنه ما ذكره هو المعروف بين العلماء ولا يظهر منهم فيه خلاف ودلت عليه الروايات لكن قوله
تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء يدل 315

يدل على ان من اضمر المعصية وان لم يفعلها يحاسب بها او يترتب على المحاسبة المغفرة ان تاب والتعذيب ان لم يتب ولم
على فعلها كما قاله في الكشاف وغيره وهذا ينافي ما ذكر فان مقتضاه ان الاصرار على نية المعصية بدون التلبس
بها لا يعاقب وهو ينافي ذلك واما حديث النفس والوسواس فان ذلك لا اثر له لعدم دخوله تحت وسع
المكلف وقد قال الله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وروى عن ابي عبد الله عم عن علي انه لما نزل قوله تع ان
تبدوا ما في انفسكم او تخفوه الآية قرأها الناس اخذ الله بعذابه لهلكنا ثم بكى حتى علا نشيجه اي صوت بكائه فذكر
لابن عباس فقال يغفر الله لابي عبد الله هو ممن قد وجد المسلمون منها مثل ما وجد فنزلت لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وهذا يدل على ان المكلف مؤاخذ بما يصمم على فعله ويعزم عليه وان لم يفعله لان التصميم والعزم
داخل تحت قدرة المكلف ووسعه وتبقى الاخبار الواردة على العفو محمولة على الخواطر والوساوس التي لا تصل
الى حد العزم لكن في بعض الاخبار دلالة على العفو مع وجود العزم بدون التلبس فلا يبعد ان يراد والله
اعلم تخصيص قوله تع او تخفوه بالاخفاء عن الناس مع التلبس بالمعصية او يراد المعاصي المتعلقة بالقلب
كالحقد والحسد ونحو ذلك مما ثبت كلا منها معصية بلا شبهة والظاهر ان معصية اخرى فتبه ولو نوى
المعصية وتلبس بما يراه اي يعتقده معصية فظهر ما اعتقده معصية بخلافه ففي تأثير هذه النية في
الفعل الذي تلبس به نظر منشاؤه من انها لم تصادف المعصية فيه اي في الواقع صارت كنية مجردة
خالية عن قصد المعصية فلا يؤثر التحريم وهي غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاك الحرمة والمراد به
المبالغة في عدم صونها وحفظها والحرمة ما لا يحل انتهاكه وحاصله التهجم والاجتراء على ما لا يجوز
بحسب اعتقاده لانه يدل على التساهل في الدين وعدم المبالات بفعل القبيح فكون النية مؤثرة في
التحريم وجرأته على المعاصي وذلك مما يقتضي المؤاخذة وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب الخمر الحلال
متشبها بشارب المسكر فعل حراما اذ شبه بقوم فهو منهم ولعله ليس لمجرد النية بل
بانضمام فعل الجوارح بان يظهر منه افعال كافعال الشاربين كالعربدة ونحوها قال ابن
ادريس ره لا يجوز الاكل على مائدة يشرب عليها شيء من المسكرات او الفقاع ولا يجب عليه الا ما لابد منه
القعود او القيام فان اكله كل ما هو طاهر صرفا لا كل حرام وقال ايضا لا يجوز الاكل من طعام يعصى الله به

او عليه حتى الغيبة وكان ذلك انما هو لدلالته على عدم المبالاة في الدين والمؤلف لما لم يرض بكون
النية وحدها كافية في التحريم بل لا بد معها من التلبس حمل قول بعض الاصحاب على انضمام فعل الجوارح اليها
ويتصور محل النظر في مواضع منها ما لو وجد امرأة في منزل غيره فظنها اجنبية فاصابها اي جامعها
فتبين له انها زوجته او امته فعلى الاعتبار الاول لا يحرم فعله ولا يؤثر النية ان لم يصادف الواقع وعلى
الثاني يحرم لدلالته على الانتهاك لحرمة الله تع ومنها ما لو وطئ زوجته لظنها حائضا فبانت طاهر
ومنها ما لو هجم على طعام بيد غيره بناء على انه ملك ذلك الغير فاكل منه فتبين انه ملك الآكل بحق
تبيّنه وتبين يتعدى ولا يتعدى وقد استعمل هنا متعديا ومنها ما لو ذبح شاة بظنها للغير بقصد
العمل العدوان وليبنها مالكها فظهر المذبوح ملكه ومنها ما اذا قتل نفسا بظنها معصومة لا
يجوز قتلها فبانت مهدورة بان تكون قاتلا لابيه مثلا ففي هذه يأتي الاحتمالان ايضا وعند المؤلف
لا يحكم عليه بالمعصية وقد قال بعض العامة المراد به عز الدين بن عبد السلام يحكم بفسق المتعاطي ذلك
لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب في الاخرة ما لم يتب عقابا متوسطا بين عقاب الصغيرة
والكبيرة وكلاهما اي الحكم بالفسق والعقاب المتوسط تحكم لا دليل عليه من كتاب ولا سنة وتخرص
اي تخمين على الغيب الذي لا نعلمه وتحجير على كرم الله تع وعبارته المذكورة في قواعده انه يجري عليه
حكم الفاسق لجرأته على الله تع لان العدالة انما شرطت في الشهادات والولايات لتحصل الثقة بصدقه
واداء الامانة وقد انخرمت الثقة بذلك لجرأته على ربه بارتكاب ما يعتقده كبيرة واما مفاسد الآخرة
فلا يعذب تعذيب زان ولا قاتل ولا آكل مال حرام لان عذاب الآخرة مترتب على رتب المفاسد في
الغالب كما ان ثوابها مترتب على رتب المصالح في الغالب ثم قال والظاهر انه لا يعذب تعذيب من
ارتكب صغيرة لاجل جرأته وانتهاكه الحرمة بل عذابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة انتهى
وسياتي تفسير قوله ص نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله بما ذكره الصادق ع مما يدل
على ان الكافر انما خلد في النار لان نيته انه لو بقي لبقي على الكفر وهذا يدل على ان نية المعصية
مؤثرة وان لم تظهر خلافا لما كان الكافر لم يبق دعوى ابدا فتدبر في هذا المقام فانه لا يخ من ابهام انتهى

انتهى كلامه ره والجواب ان دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي لا يستلزم ترتب عقاب المعصية
الواقعية التي نواها بزعمه على الفعل المتجرى به كما هو مفروض البحث فلا باس بالتعرض لما يتعلق
بالعبارة المذكورة وهي امور الاول انه سئل بعض المحصلين شيخنا الامام المرتضى قده عنه في طي البحث
من قوله ره وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب المباح متشبها بشرب المسكر اثم فقال ان المراد بالتشبه
ان يشرب المباح كالماء بانيا على هيئة شرب المسكر بان يقرن شربه بحركات وكيفيات تفعل عند شرب
المسكر بزعم انه يشرب الخمر ثم قال ره ان المراد بالنية على هذا في قوله ره ولعله ليس لمجرد النية
ليس هو النية المتعلقة بشرب المسكر حقيقة لعلمه بان ما يشربه مباح فيكون المراد به الميل الى الحرام
والمحبة له كما يكشف عنه التشبه هنا فقوله ره وقد ذكر بعض الاصحاب اه مسوق لتاييد الوجه الثاني
من دلالتها على انتهاك الحرمة وجرأته على المعاصي وحكى بعض اهل العلم عن سيدنا الاستاد دام بقائه
ودام السبع ارشاده انه قال ان المراد بالنية في قوله ره ولعله ليس لمجرد النية انما هي النية المتقدمة
في كلامه ره وهي نية المعصية فيكون المراد بالتشبه اعتقاد المعصية يعني شرب المباح معتقدا انه
مسكر بقرينة ان المراد بالنية ما عرفت وكان الذي دعاه الى هذا التفسير هو انه دام مجده فهم من كلامه
ان قوله ره وقد ذكر مسوق لذكر الخلاف في المسألة انه لا ينطبق على محل الكلام الا بان يكون المراد به
ما ذكره دام مجده ولا يخفى عليك ان الوجه هو ما حكيناه عن الشيخ لما عرفت سياق العبارة وظهورها في
الفعل عليه وبعد التجوز بلفظ التشبه عن اعتقاد المعصية بخلاف التجوز بالنية عن الميل والمحبة كما
انه اورد عليه سيدنا الاستاد دام مجده بان ما ذكره من الصور لا ينطبق على مسألة التجري الا ما
ذكره من انه لو وطئ زوجته بظن انها حائض فبانت طاهرا واما عدم الانطباق ما عدى الصورة المذكورة
فلقيام الاصول الشرعية التي يؤدي بها كالامارات الشرعية حجة شرعية لكونها مما يدل بها ظاهرا فهو
قد خالف مقتضاه في مقام العمل ولا شك ان العمل على خلاف مقتضى الامارة وما في معناها مع وجودها
لا يكون من باب التجري بل يكون مخالفتها حراما محضا مستلزما للعقاب فان التجري عبارة عن مخالفة القطع
المعتقد مع عدم قيام حجة شرعية فلا يجتمعان ووجه قيام الاصول في الصور المذكورة هو قيام استصحاب

عدم تحقق سبب حل الوطء في الصورة الاولى بالنسبة الى المرأة الخاصة التي هي باعتقاده اجنبية او استصحاب
عدم ملكية المال الذي بيد غيره مضافا الى كون اليد امارة للملك شرعا وكذا استصحاب عدم الملكية
في الشاة المعينة فانه لا يجوز التصرف في شيء من غير المباحات الاصلية الا مع العلم بكونه له ولا يكفي عدم العلم
علمه بكونه له او لغيره وكذا استصحاب عصمة النفس الى ان يعلم خلافها فتأمل نقول ان اراد بالظن في الصور ٢١٩
المذكورة معناه الاصطلاحي هو مجرد الرجحان لم يكن لعد تلك الصور من باب التجري وجه لان الكل مستند
الى الامارات الشرعية حجة فيكون مخالفتها محرمة مستتبعة لاستحقاق العقاب بغير اشكال سواء طابق الواقع
او خالفه وشذ ذلك لا وجه لعده من باب التجري وقد عرفت الوجه الا ان يلتزم بجريان التجري في الاحكام
الظاهرية كما التزمه صاحب الفصول حيث بان بقي ان ترك العمل بمقتضى الامارة اذا تبين بعد ذلك مخالفا
للواقع يكون من باب التجري كما اشار اليه بقوله وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدد فادى
الطريق تعيين انه مجزي ولم يفعل انتهى لكنك قد عرفت ان ذلك مما لا وجه له وان اراد بالظن الاعتقاد
القطعي كما ادعى بعضهم استعماله فيه لم يكن لعد تلك الصور من باب التجري ايضا وجه ضرورة ان الظن
في مورد الضمان اذا كان حجة فالقطع اولى بالاعتبار وكذا اذا كان العمل باستصحاب الوضوء وايقاع الصلوة
به عند افادته للظن مجزيا او ان انكشف خلافه فالمفيد القطع منه اولى بالاجزاء حتى في صورة انكشاف
خلافه الا ان يكون مذهبه في علة الاعتبار بالقطع الحاصل من الامارات الغير العلمية نظرا الى انها
ليس من شأنها افادته ويريد بالظن الاعتقاد ولكن لا التزام بذلك مما لا ينبغي نسبته الى مثله او يريد
انطباق ما ذكره من انه لو ظن زوجته بظن انها حائض فبانت طاهرة فلان ظن الحيض او اعتقاده مما لا نظر
اليه شرعا بل استصحاب الطهارة الذي هو حجة شرعية على خلاف ظنه او معتقده فيجوز وطئها لذلك
ما لم يعلم كونها حائضا فيبقى ظنه غير مستند الى حجة حجة شرعية وكذا اعتقاده لو فرض انه اراد بالظن
ذلك لانه ليس هناك الا مجرد اعتقاد عار عن مستند هذا ولكنك قد عرفت مما تعلم منه اندفاعه ومحصله
ان هناك جهتين احديهما جهة وجوب العمل بالامارات والاخرى انطباقها على الواقع وان هذه الجهة داخلة
في مسألة التجري عند عدم مطابقتها للواقع وترك العمل بها وانه على ما اخترناه لا يجري عليه عقاب الواقع

الواقع وان جرى عليه عقاب ترك الاخذ بالامارة ان كان الامر به مولويا لا ارشاديا فتدبر بل
نقول ان كلام الشهيد مما يمكن ان يستشهد به لما ذكرنا من جريان التجري في مورد الامارة والاصول
ايضا الثالث انه ذكر شيخنا الامام المرتضى رض في مجلس بحث قوله وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب بان
الحكم بفسق المتعاطي في الدنيا وكونه معاقبا على الكيفية التي ذكرها تحكم على ما عرفته من تفسير بذلك
في بحث شرحه ثم اورد عليه بان كون الثاني تحكما مسلم لكن لا انسلم كون الاول تحكما لانه على القول بكون
العدالة عبارة عن الملكة كما هو المشهور بل هو مما يدعى الاتفاق عليه وان الفسق انما هو في كشف عن الظن
وظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق لا يتم اما ان يتجرى بما لا يوجب الفسق كالصغيرة او يتجرى بما يوجبه
فعلى الاول وان كان لا يلزم الفسق لعدم كون التجري اعظم من الاصل لكن على الثاني يلزم الفسق
قطعا لكشفه عن انتفاء الملكة المراد عنها اقول لا بد من تقييده بان لا يكون منه في مورده تكون الكبيرة
مع الندم غير موجبة للفسق لندرة وقوعها منه هنا على حجية القول الرابع الذي ذهب اليه صاحب الفصول ان
هو حكم العقل بحسب الموارد لتناشي من كون قبح التجري غير ذاتي وكونه بالوجوه والاعتبارات كما يشهد به
الوجدان على ما اشار اليه في جميع ذلك في طي كلامه ولا باس بذكر مشروحا اليتم به الفائدة قال ره واما اذا
اعتقد التحريم فلا يبعد استحقاقه العقوبة بفعله وان كان بطريق غير معتبر نظرا الى حصول التجري بفعله
الا ان يعتقد بفعله تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم ترتب العقاب على فعله مطلقا
او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري ليس عندنا ذاتيا
بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فتجرى ولم يقدم على
قتله فانه لا يستحق الذم على هذا التجري عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر
من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يقتله الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده
بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وقطع بانه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله فان المولى اذا اطلع على حاله
لا يذمه بهذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل فعلم مما ذكره ان الوجه في عدم العقاب
على الواجب الذي اعتقد تحريمه فعله هو معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية ومثله ما لو اعتقد

لا يخفى ان الفقه لا يسعد التقبل بمعنى الترجيح لكن مرجع ذلك الى ما ذكره صاحب الفصول من عدم الاستحقاق

ما لو اعتقد الحرام واجبا فتركه تجريا كما اشار اليه بقوله والظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب حكم بنية آه واستشهد

لتحقق المعارضة بين جهة الواقعية والجهة الظاهرية بما عنده من معاملة العقلاء الحكيم مع عبده فيما ذكره

من الغرض ثم انه ره جعل الاوامر الظاهرية كالاوامر الواقعية في جريان ما ذكره من حكم التجري فيها ايضا

بعد ما حكيناه من كلامه وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه

فتجرى ولم يفعل ثم قال هذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه ان لم يصادف الواقع ولهذا يلزمه

العقل بالعمل بمقتضى الطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به

فان المظنون فيه عدمها ثم قال ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها

وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات

الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري هذا كلامه ره وذكر في بعض كلماته ان التجري اذا صادف

المعصية الواقعية تداخل عقابهما وقد اشرنا سابقا الى ان ذلك قد صدر منه خوفا من مخالفة العلماء

وانت ان كنت ممن تفطن للدقائق تعلم ان عدم العقاب على نفس التجري في صورة مصادفة الواقع لو كان

شاهدا على ان نفس التجري مما لا يعاقب عليه وانما العقاب على الفعل والا لفرق بين صورتي المصادفة

وعدمها حيث يترتب العقاب على نفس التجري في الثاني دون الاول ثم اورد عليه شيخنا الاستاذ رضي الله عنه

اولا بمنع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتيا لان التجري على المولى قبيح ذاتا سواء كان لنفس الفعل او لكشفه

عن كونه جريئا كالظلم بل هو قسم من الظلم فيمتنع عروض الصفة المحسنة له وفي مقابله الانقياد لله سبحانه

فانه يمتنع ان يعرض له جهة مقبحة وثانيا انه لو سلم انه لا امتناع في ان يعرض له جهة محسنة لكنه باق على

قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة وليس مما لا يعرض له في نفسه حسن ولا قبح الا بعد ملاحظة ما يتحقق في ضمنه

وبعبارة اخرى لو سلمنا عدم كونه علة تامة للقبح كالظلم فلا شك في كونه مقتضيا له كالكذب وليس

من قبيل الافعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في انفسها حسنها ولا قبحها وح فيتوقف ارتفاع قبحه على

انضمام جهة يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء نبي ومن المعلوم ان ترك قتل المؤمن بوصف انه

مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله ليس من الامور التي تتصف بحسن او قبح للجهل بكونه قتل مؤمن ولذا اعترف في

حيث قال الا ترى ان مقدمة الواجب لو نسلم ترتب الذم والعقاب على تارك المقدمة من حيث كونه تاركا للمقدمة الواجب بل من حيث كونه متجريا على ترك الواجب فان المحقق ان الترتب على المعصية [illegible] ... انتهى كلامه

في كلامه بانه لو قتله كان معذورا فاذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق في ضمنه التجري مما يتصف بحسن او قبح

لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو فرض امره بقتل كافر فقتل مؤمنا معتقدا

كفره فانه لا اشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن هذا كلامه

وهو وجيه وقد سلك هذا المسلك سيدنا الاستاد دام مجده بزيادة موجبة لتغير الاسلوب فذكر

انه يرد على صاحب الفصول ره وجوه الاول ان الوجدان يشهد بقبح التجري لذاته وهذا هو الوجه الاول

مما ذكره الشيخ ره الثاني ان العقل اذا اراد الحكم على شيء بالحسن او القبح فلا بد ان يلاحظ او لا بذاته على

ما هو عليه من حقيقته الجنسية او النوعية او بالاعتبار اللاحقة له مثل شكر المنعم والظلم والكذب المحض

ونحو ذلك ثم يحكم عليه بشيء وذلك لان العقول الجزئية ليس لها قوة ادراك الجهات والاحاطة بها

بل لا يحيط بها الا العقل الكلي الخبير بالاسرار المطلع على ما وراء الاستار فكلما ادرك في ذاته حسنا

او قبحا حكم به وكلما لم يدرك في ذاته شيئا منهما كف عن الحكم ولذلك ترى ان ما يستقل بحكمه العقل

ليس الا امورا معدودة محصورة واما غيرها فلم يدرك من ذواتها شيئا لم يحكم فيها بشيء وعلى هذا فاذا

لاحظ الاحسان مثلا وحكم عليه بالحسن كان علة تامة الحسن وكذلك الظلم فيكون علة تامة للقبح وح يتجه

عليه منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتيا فالحكم العقل بكون التجري على المولى قبيحا كالظلم بل هو قسم منه

فيمتنع عروض الصفة المحسنة له وفي مقابله الانقياد لله سبحانه فانه يمتنع ان يعرضه جهة مقبحة ولا يعقل

لعدم تحقق ان القبح فيما نحن فيه لذلك بالوجوه والاعتبارات لان الحسن والقبح فيه انما يتصور كونهما بالوجوه

والاعتبارات عند من يقول بذلك اذا كان ذلك الشيء في حد ذاته مما لا يتصف بحسن ولا قبح في نظر

العقل فلجهة اعتبار حسن يتصف بالحسن او اعتبار قبح يتصف بالقبح فالموصوف بالحسن او القبح ح في الحقيقة

انما هو ذلك الاعتبار الذي يدرك العقل الحسن او القبح منه وحيث كان حسن شيء او قبحه ذاتيا فاتصافه

ح بالاعتبار الطاري يستحيل لانه امر عرضي وحاصل المقال انه قد قام البرهان على كون حكم العقل بالحسن والقبح علة

ذات المحكوم عليه وعلى كونها علة تامة لها بل لنا ان نستفيد استناد الحسن والقبح الى ذوات الاشياء

من خطابات الشارع وذلك لان ما علمنا كونه حسنا بالذات كشكر المنعم او كونه قبيحا بالذات

كالظلم فلا كلام فيه وما لم نعلم فيه ذلك قلنا انه لا شك في ان اوامر الشارع متعلقة بالطبايع وانه
لا يامر الا بالحسن ولازم ذلك ان الحسن مستند الى نفس الطبايع لا الى الامور العارضة ومثله الكلام في القبح
فيحصل من مجموع ذلك انه لا يمكن ان يكون حكم العقل في شيء من الموارد مستندا الى الوجوه والاعتبارات
فكذلك الحال في التجري فلا يكون قبحه الا ذاتيا ولا يفترق في ذلك القول بكون قبحه لقبح الفعل الكاشف
والقول بكون قبحه من جهة المكشوف عنه وهو الشقاوة اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان لزوم ملاحظة
العقل الموضوع مع قطع النظر عن الاعتبارات وعدم احاطته بها لا يستلزم كون موضوع حكم العقل مقصورا
فيما هو علة تامة لحكمه وانما يستلزم ملاحظته على ما هو عليه وليس ما هو عليه بما يتصرف فيه العقل
وبغيره وانما هو على حسب الواقع وليس شأن العقل في مثله الا مجرد الادراك وح نقول ان الموضوع قد
يكون علة تامة للقبح في الواقع لا ينفك عنه اينما وجد كالظلم الذي هو علة تامة للقبح فانه ما دام متصفا
بوصفه العنواني لا ينفك عنه القبح وقد يكون مقتضيا كالكذب فانه بحسب الواقع مقتض للقبح الا ان مع
متصاير فعه كما يجامعه مثلا فنقول كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات من جهة عدم احاطة العقل
بها لا يقتضي اثبات انحصار الموضوع في العلة التامة لجواز كونه مقتضيا كما في الكذب وجواز ادراكه
لبعض الاعتبارات ولكونه صالحا لرفع الاقتضا كانجاء النبي الرافع لقبحه فيحكم بالمقتضى ما لم يعلم وجود
المانع معلومة كانت رافعيته ام مجهولة والحاصل ان هنا امورا ثلثة احدها كون موضوع حكم العقل علة
تامة لشيء من الحسن والقبح بحيث لا ينفك عنه اينما وجد وثانيها كونه مقتضيا فيستند عليه ما لم يمنع عن اقتضائه
مانع وثالثها كونه ليس فيه شيء من العلية والاقتضاء بل هو مهمل منتظر لما يلحقه من الاعتبارات وهذا
هو الذي يتوقف حكم العقل به على الاحاطة بالاعتبارات واما الثاني فهو غير متوقف على الاحاطة
فيما اذا كان المفروض وجود الاقتضاء ولا ريب انه قد يتفق للعقل ادراك كون بعض الاعتبارات وهذا — صالحا لرفع الاقتضا
هو الذي يتوقف حكم العقل به كانجاء النبي في الكذب فان اتفق مثل ذلك حكم بارتفاع اقتضا
المقتضي وان علم بعدمه او شك فيه لم يحكم بارتفاع اقتضائه فلا يتوقف هذا القسم على الاحاطة
بالاعتبارات المعارضة وح نقول انه اذا كانت الصور ثلثا فتعين احد الاخيرين شيئا من الصور

الباقيين ودعوى هذا نفي احاطة العقل بالاعتبارات التي هي من لوازم الصورة الثالثة لا يعين الصورة الاولى
وثانيا ان ما ذكر من الدليل الذي اعتمد عليه لا ينفي كون اتصاف جملة من الاشياء بالحسن والقبح منوطا
بالاعتبارات وعدم احاطته بها لا يستلزم انتفائها في الواقع وامتناع دوران الحسن والقبح مدارها في
نفس الامر ولم يقم هو ولم نجد دليلا على امتناع كون قبح الاشياء كلها او بعضها في الواقع اللهم الا ان يدعى
ان الكلام انما هو في مدركات العقل من الاحكام بالنسبة الى موضوعاتها الا في مطلق الاشياء والاوصاف
سواء ادركها العقل ام لا وح يندفع هذا الوجه وثالثها ان التنزل الذي ذكر بعد هذا الوجه من الايراد
لا يلايم هذا التقرير فان التنزل عن كون التجري علة تامة للقبح والالتزام بعد ذلك بكونه مقتضيا
له كالكذب لا يصح بعد التصريح بكون جميع موارد حكم العقل من قبيل ما ليس موضوعه الا علة تامة للحسن او
القبح لانه لازم ذلك امكان وجود مقتضى الحسن والقبح في موضوعات الاحكام العقلية فكيف يلتزم
بكون التجري من قبيل المقتضي بعد التنزل عن كونه علة تامة الا ان يتكلف بان التنزل عن كون التجري
علة تامة مبني على التنزل عن الدعوى الكلية التي هي كون كل موضوع عقلي علة تامة لحكمه الى
التبعيض بان يقال ان منها ما هو علة تامة ومنها ما هو مقتضي ومنها ما هو تابع للوجوه والاعتبارات
ولكن لا يخفى ما فيه من التعسف وفوات سلاسة الكلام فتدبر الثالث انا لو تنزلنا عن كون التجري علة
تامة للقبح فلا ريب في كونه مقتضيا للقبح كالكذب مثلا ومن المعلوم ان المقتضي يعمل عمله الا ان يتحقق
ما يمنع من اقتضائه كما في الكذب المتضمن لانجاء نبي وظاهر ان ترك قتل المؤمن بوصف انه مؤمن في المثال
الذي ذكره كفعله ليس من الامور التي تتصف بالحسن والقبح للجهل بكونه قتل مؤمن ولهذا اعترف في كلامه
بانه لو قتله كان معذورا ولا شك ان الجهل وهو كونه قتل مؤمن باعتبار الجهل به غير مقدور وغير
المقدور كيف يصدق في رفع القبح عن الفعل المقدور وسر ذلك انه لم يجعله او ورد على نفسه بان المجهول وان — لا يتصف بالحسن
كان غير مقدور الا انه لا مانع من دفع الامر الغير المقدور القبح والعقاب عن الفعل المقدور وعلى هذا
بنيتم منع الدليل العقلي الماخوذ من كلام الفاضل السبزواري فاجاب بوجهين الاول ان مراد
ناس كون الامر الغير الاختياري سببا لعدم العقاب انما هو كونه سببا لعدم تحقق مقتضي العقاب

على العقاب على الفعل وهو نهي عنه كما اشرنا اليه سابقا والمفروض ههنا تسليم كون التجري بنفسه
مقتضيا للعقاب كما هو مذهب صاحب الفصول ولا وجه لصيرورة الامر الغير الاختياري مانعا لاقتضاء
الفعل الاختياري بعد ثبوت الاقتضاء وتسليمه الثالث انه قد خالف اكثر اصحابنا في قولهم بكون الحسن
والقبح العقليين علتين لاوامر الشارع ونواهيه واعتبارهم الملازمة بين حكمي العقل والشرع فقال انه يجوز
ان يامر الشارع بخلاف حكم العقل الا ترى ان العقل لا يرضى الصبي بمراهقة البلوغ لتنبهه لذا فان الحسن
والقبح في الظلم كما لا يرضى لعالم الكبير السن فيه وقد فرق الشارع بينهما لكنه يعترف مع ذلك على انه يتبع
حكم العقل ما لم يعلم خلافه من الشرع لكونه مقتضيا ونحن نقول ههنا الزاما له بمذهبه لا بد من الاخذ
بقبح التجري لكونه مقتضيا للقبح الى ان يتحقق ما يرفع اثر المقتضي حيث كان الفعل الذي تحقق في ضمنه
التجري مجهول الحسن وكان انطباقه على الواقع غير معلوم كان من قبيل الاضطراريات الغير الداخلة تحت قدرة
الفاعل لم يكن الا شانا من دون ثبوت الحسن لهذا الفعل لم يكن في ذلك الاضطراري الحسن شانا انما يرفع قبح
الفعل ما يستند الى قدرة الفاعل واختياره بحكم العقل ولهذا يحكم بقبح الكذب وصرف اليتيم اذا انضم اليهما
ما يصرفهما الى المصلحة اذا جهل الفاعل به للشكوكا اقل من شك في ذلك فلم يبق الا الحكم بالقبح جريا على
اقتضاء المقتضي كما هو مذهبه في مسألة التي اشرنا اليها ويعود المحالات مثل المحال في اصل البراءة يلزم
العمل عليه ما لم يقم دليل على خلافه الرابع ان ما ذكره من ان الامارات الظنية التي نصبها الشارع يجري
عليها حكم الاعتقاد في انها اذا انتهى المكلف ثم انكشف كونها مخالفة للواقع كان عليه ما على المتجري بـ
اعتقاده فاذا اخبر العدل بوجوب فعل مع انه حرام ثم تبين كون خبره مخالفا للواقع وانه كان بحسب الواقع حراما لم يكن
عليه عقاب بما هو لازم مقالته مما لا وجه له لا ان لزوم العمل بالامارات كخبر الواحد وامثاله يتصور على
احدهما ان يكون نصب باب امضاء الشارع بعنوان المعتقد واهل الاديان قد كان من عادتهم العمل بها واعتبارها
طريقا الى الواقع والشارع قررهم على طريقتهم كما هو المختار ويشير اليه ما ذكره الشيخ له من انه ليس للشارع حكم في شيء
من الوقائع وان الذي حكم به انما هو بيان حكم العقلاء على هذا فلا يكون الامر الظاهري مفيدا للاجزاء
اذ لم يكن الا طريقا الى الواقع يراد به الايصال اليه وحيث لم يتحقق الايصال لم يكن مجزيا وعلى هذا فلا باس

بانه يجري بان حكم التجري على مخالفة الامر الظاهري اذا انكشف مخالفته للواقع لكن هذا الوجه ليس على
اكثر العلماء ولا يساعد عليه قوله وكذا لو نصب له طريقا فان نصب الطريق غير اعتبارها كان معتبرا
ان يكون قد نصب الشارع طريقا وصيه للعمل به وفي عرض للواقع حتى انه اذا حكم بحجية خبر الواحد كان المكلف
ان يراجع في امر العدل مع تمكنه من مراجعة الامام عليه السلام كما انه يصح له الرجوع اليه وهذا هو طريقة
الاكثر ومسلك من استند في حجية اخبار الاحاد الى اية النبا ونحوها وهو مقتضى قوله وكذا لو نصب
له طريقا وعلى هذا يكون الامر الظاهري مفيدا للاجزاء ويلزم العقاب على مخالفة الامارة الظنية
وان كانت مخالفة للواقع لان استحقاق الثواب بنصب تلك الامارة في مقابلة الواقع لا يتم الا بان
تكون مخالفة للواقع لان استحقاق الثواب بنصب تلك الامارة كاشفة بمصلحة الواقع ان لم تكن كاشفة بل جابرة
على تلك المصلحة الواقعية ولا يكون المكلف بعد رجوعه الى مثل زرارة مامورا بالعمل بالواقع والرجوع
الى الامام عليه السلام فمخالفته للعمل بتلك الامارة وان لم تكن مطابقة للواقع لا تكون الا معصية محضة
اقول اما ما ذكره واعتمد عليه بناء على الوجه الاول في اعتبار الطرق والامارات من عدم الاجزاء وكونها
عند عدم مصادفة الواقع مورد مسألة التجري فلا اشكال فيه وهو مؤكد لما ذكرنا انتصارا لشيخنا
الاعظم [illegible] سابقا واستكشافه بمسألة الظن بضيق الوقت ونحوها عن كون القائل بها يلتزم
بترتب المعصية على التجري واما ما ذكره بناء على الوجه الثاني من كون الامر الظاهري مفيدا للاجزاء
ولزوم العقاب على مخالفة الامارة الظنية وان كانت مخالفة للواقع فلا وجه له لان مجرد كون النصب
من الشارع غير مقتض لذلك لجواز ان يكون النصب منه كيفية مقتضية لعدم الاجزاء بان يقول للمكلف
اعمل بالامارة ما دام لم ينكشف خلافها وانه قائم مقام الواقع الى حد انكشاف خلافها فاذا انكشف خلافها
فان ما فاتك من الواقع فيه ورد الاجزاء وعدم الاجزاء كالاندراج في عنوان مسألة التجري بمدار كيفية
الحكاية لا بمجرد نصب الشارع وهو ان يسلك هذا المسلك قال في بحث الاجزاء والتحقيق في المقام ما اشار
اليه من ان الامر بالعمل هنا امر ظاهري يقتضي العمل بحسبه الا الاجزاء الظاهري فاذا انكشف الخلاف
انكشف عدم حصول له الاجزاء والامتثال للامر الواقعي فيترتب عليه احكامه وتحقيق ذلك ان الاحكام

الشرعية سواء كانت تكليفية او وضعية انما تتبع متعلقاتها الواقعية لا الاعتقاد بها علما كان او ظنا
لان الالفاظ التي تعلقت الاحكام بها موضوعة بازاء المعاني الواقعية على ما يشهد به صريح العرف
واللغة واما العلم وما قام مقامه فانما هو طريق اليها فلا يعتبر الا من حيث كونه كاشفا عنها موصلا
اليها فالمكلف في الغرض المذكور مامور بالصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية وقد جعل الشارع له مضافا
الى العلم الذي هو طريق عقلي طرقا فاذا عول على بعض تلك الطرق ثم انكشف له فساده من عدم ايصاله
الى الواقع تبين انه لم يات بما هو امر الشارع به من الصلوة المقرونة بالطهارة الواقعية فلزم الاستدراك
ولو خارج الوقت لصدق الفوات في حقه غاية ما في الباب ان لا يكون اثما به لتحقق العذر في حقه هذا
كلامه ره وهو صريح فيما ذكرنا واما ما ذكره دام مجده من ان استقلال الشارع بنصب تلك الامارات في
مقابلة الواقع لا يصح الا بان تكون كاشفة بمصلحة الواقع له نفسه او لان هذا مطلوب عليه فيقال انا نعلم
الشارع الطريق في عرض الواقع مع علمه بانه يخالف الواقع احيانا لا يصح الا بان يكون ذلك الطريق كالعلم
الواقع والا لزم تفويت المصلحة من المكلف بغير عوض ولا جابر وهو قبيح مناف لغرض الشارع من
تحميل العباد وثانيا ان توجه عقيبة نصب الشارع للطريق غير منحصر فيما ذكره فان كون الامارة والطريق
اغلب مطابقة للواقع من علم المكلف يصحح نصبه ويجري فيه كون الطريق قائما مقام الواقع ما دام لم
ينكشف خلافه ولهذا اذا انكشف عدم مطابقته للواقع لزم تداركه فلا يكون مما يقتضي الاجزاء وسند
في مسئلة التجري ومن هنا يظهر ما في قوله دام مجده لكن هذا ليس طريقة اكثر العلماء لان عدم كونه
طريقة عند من العلماء لا يحد وريبه بعد كونه طريقته وكذا ما في قوله بعد ذلك ولا يشاء عد تلبيه
قوله وكذا لو نصب طريقا فان نصب الطريق غير مغاير لما كان مقررا لا هما وان كانا متغايرين الا انك قد
انهما يتحدان حكما بمعنى ان الامارة ان اعتبرت طريقا محضا لم يكن فيها فرق بين الاقتضاء والنصب
في عدم الاقتضاء للاجزاء وفي الدخول تحت عنوان مسئلة التجري وان اعتبرت كاشفة بمصلحة للواقع لم يكن
فيها فرق بينهما من حيث الاجزاء والخروج عن مسئلة التجري ثانيا ما ذكره من ابتناء القول بان التجري
اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابها فلا وجه له لان المفروض ان كلا منهما موجب للعقاب

للعقاب فسقوط عقاب احدهما مما لا مجال للقول به ولازم ما ذكره ترتب عقابين ثم فيكشف عدم
ثم عن عدم ثبوت عقاب على نفس التجري تنبيه لا يخفى على من لاحظ خبر مجامع الكلام ان البحث بالاصالة
لما كان متعلقا بما لاحظ وكان عقد الامر الاول لبيان حال المخالف للواقع منه مع انكشاف المخالفة
فلا جرم كان ما الحقنا به من نفي ترتب العقاب المترتب على الواقع على مجرد الاعتقاد مختصا بهذا العنوان
ومثله مخالفة الطريق الواقع وعدم ايصاله اليه مع اعتقاد مطابقته من حيث مخالفة الواقع لا من حيث
الحكم الظاهري وهنا امور اخر مشاركة لما تقدم في الاندراج تحت عنوان التجري وان لم يكن من اقسام
فينبغي التعرض لها استطرادا حتى يتضح احكام اقسام التجري باسرها وان كان بعضها خارجا عن العنوان
المبحوث عنه مثل مجرد القصد الى المعصية ثم فنقول ان التجري على اقسام اولها مخالفة الحكم الواقعي الذي
المطابق لنفس الامر وثانيها مخالفة الحكم الظاهري وثالثها مجرد القصد الى المعصية الواقعية لعلمه
ورابعها القصد الى المعصية الموصوفة مع الاشتغال ببعض مقدماتها وتحقق مانع قهري عن الوصول
الى ذي المقدمة كما اذا قصد قتل مسلم وحمل السيف لكن تحقق مع ذلك المسلم او غيره قبل التمكن من قتله و
الاقسام الاربعة تتعلق بمخالفة الامور الواقعية وخامسها انه اعتقد واجبا فتركه او اعتقده حراما ففعله
سواء كان ذلك على وجه اليقين او الظن وسادسها ان يقدم على امر باحتمال كونه معصية ويتصور على
صور ثلث احدها ان يقدم عليه برجاء كونه معصية لا لشيء تغلب الطبع الى المعاصي ثانيها
ان يقدم عليه برجاء ان لا يكون معصية الثالثة ان يقدم عليه من دون رجاء منه بالنسبة الى شيء
من طرفي المعصية وعدمها بل لغلبة تبع ذلك منه مع احتمال كونه معصية فيترتب عليه حبا لذات ويشترط
في تحقق التجري في هذه الصور الثلث ان تكون في الشبهات الابتدائية ولا اقتضى اصل البراءة بافادة
الامن من العقاب ورفعه عنه فلم يتصور تحقق موضوع التجري يحصل مما ذكرناه ان اقسام التجري
ثمانية والسر في ذلك انه لم يثبت فيه اصطلاح خاص بل هو باق على معناه المتعارف بين عامة العرب
فتندرج الاقسام المذكورة باسرها تحته وربما امكن ان يعد من اقسامه ما عن بعض الاصحاب
تحريمه اعني شرب المباح متشبها بشرب المسكر ونحوه من المحرمات ولكنه لا ينطبق عليه ما ذكرنا بنحو المحقق

من الجامع لاقسام التجري وهو عدم المبالاة بالمعصية او قلتها الا ان يقال انه لا دليل على كون ذلك
هو الجامع وانما الجامع هو مفهوم التجري فما ورد على التشبه بالعصاة في كيفية الفعل لا من الاقدام على
التشبه لا يخلو عن الاجتراء على المولى من جهة التهاون بالشرع وهو كاشف عن سوء السريرة وان لم نلتزم
بالعقاب فيه فتدبر واذ قد عرفت فلنشر الى احكام الاقسام المذكورة فنقول اما القسم الاول فلا اشكال في
ترتب العقاب عليه فان كانت الامارة لتحقق المعصية الواقعية بل هو ضروري الدين ولو لم تترتب
ح لم يكن عقاب اصلا واما الثاني فقد ذكر سيدنا الاستاد دام مجده انه لا اشكال في ترتب العقاب
عليه فان كانت الامارة مطابقة للواقع فالعقاب على مخالفته وان كانت مخالفة له فالعقاب انما هو
على مخالفة الامر الظاهري كما انه صريح الماتن انما هو على تقدير كون الشارع قد استقل بنصب الامارة كما هو
مذاق الاكثر لا على تقدير كونه قد امضى ما استقر عليه عادة العقلاء واما على ذلك التقدير فالحكم عدم
العقاب في صورة الكشف خلاف مؤدى الامارة لا لان الامارة تعتبر عندهم الا من باب كونه طريقا محضا ولم يعتبر
الشارع الا تقريرا لهم على طريقتهم وليس مطلوبه ح سوى الواقع وحيث انكشف تخلفها عنه لم يكن وجه
للعقاب عليه خلاف ما لو قلنا باستقلال الشارع بنصب الامارة فانها لا بد وان تكون كاشفة عن مصلحة
الواقع بل ما زاد عليه حيث استقل بنصبها في مقابلة الواقع مع علمه بانها ربما تتخلف عنه فتكون بها
امرا بالعمل عليها كالواقع فكما يعاقب على مخالفة الامر الواقعي فكذلك اللازم ان يعاقب على مخالفة
الامر الظاهري ح وان انكشف مخالفته للواقع اقول قد عرفت بعض الكلام على استلزام
استقلال الشارع بنصب الامارة لكونها كاشفة عن مصلحة الواقع والتحقيق في هذا المقام ان في مخالفة
الامر الظاهري جهتين احدهما ترتب عقاب ترك المامور به الواقعي عليها وعدم ترتبه والاخرى
ترتب عقاب مخالفة خصوص الامر الظاهري كترك الانقياد لقول العادل مثلا فنقول من الجهة الاولى
بعد تبين عدم مطابقة الواقع داخلة في مسئلة التجري فيقول فيها كل ما يقتضي مذهبه واما الجهة
الثانية فيبتني الامر فيها على كون الامر بالامارة لمجرد الارشاد او كونه امرا مولويا فعلى
الاول لا يترتب العقاب على مخالفتها بخلاف الثاني فانه يترتب العقاب على مخالفتها الكل عقا

لا عقاب لعدم مخالفته له بل العقاب لمخالفة الامارة لكونه قبل تبين مخالفة الامارة للواقع مامورا
بالعمل بها بناء على القول بكون الامر بالعمل بها مقيدا بعدم انكشاف خلافها ولا فرق في القسمين بين
كون امر الشارع بالعمل بالامارة من باب الامضاء او كونه من باب استقلاله بنصبها الا ان يصرف الكلام في
ترتب العقاب وعدمه بها الا ان يدعى الملازمة بين الامضاء والارشاد وبين الاستقلال بالطلب
الامر المولوي وهي ممنوعة لامكان ان الشارع اطلع على مصلحة الامارة دون غيره فارشد اليها فيكون
ح من قبيل ما استقل بنصبه وليس الامر فيها مولويا بل نقول يمكن ان يامر بالامارة التي عليها الناس في بنائهم
امرا مولويا ولا يتوهم انه لا معنى ح للالتزام بعقاب مخالفة الامارة دون الواقع على تقدير كون الامر بالعمل
بها مولويا نظرا الى ان المقصود الاصلي هو الواقع والامارة انما اراد بها الانطباق عليه فلا عقاب
عليها بنفسها الا انا نقول ان ذلك انما هو في صورة المطابقة واما في صورة المخالفة الانفكاك بينهما
كما هو المفروض والواقع فلا بد من ان يقال بعد تسليم كون الامر فيها مولويا بترتب العقاب على مخالفتها
لا على مخالفة الواقع لعدمه ووقوع المخالفة له فمن اخبره العادل بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال
فلم يعمل بقوله ثم بان ان المخبر الذي بلغه كذب وان الواقع لا يبقى له في مقام الذم والعقاب على مخالفة
الامر الظاهري ولا يهمنا ذلك بل نقول انه بالنظر الى ما نحن بصدده من دخول المفروض في مسئلة
التجري ولما بنينا على ذلك مماشاة في الصدق بما هو الواقع فتدبر واما الثالث وهو مجرد القصد
الى المعصية ففيه خلاف بين العلماء فمنهم من ذهب الى انه محرم لكن يعفو عنه بل ادعى بعضهم الاجماع
على حرمته ويدل عليه اخبار كثيرة منها قوله ع نية السوء لا تكتب ومنهم من ذهب الى ترتب العقاب
عليه ويدل عليه ايضا الاخبار مثل قوله ع انما يحشر الناس على نياتهم وما ورد في تعليل خلود اهل
النار فيها وخلود اهل الجنة فيها بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية
والطاعة لو خلد في الدنيا قال شيخنا المحقق قده في الرسالة ويمكن حمل الاخبار الاولى على
من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الاخبار الاخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره
او يحمل الاول على من اكتفى بمجرد القصد والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات

كما يشهد له حرمة الاعانة على الاثم المحرم حيث عمم بعض الاساطين الاعانة بنفسه على الحرام ولعله
لتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظية هذا كلامه دام ظله وعلاه والوجه فيما ذكره من كون التعميم لتنقيح
المناط لا بالدلالة اللفظية واضح فان الاعانة على المحرم معناها انما هو تهيئة المقدمات للمحرم
الذي يريد الغير ارتكابه ويشهد للحج المذكور ايضا ما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما
فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه
ووجه شهادته بذلك ان المقتول قصد الى قتل صاحبه وارتكب بعض مقدماته من تناول السيف
او سله وتحمل الى صاحبه فظهر من ذلك حكم القسم الرابع وان الاشتغال بالمقدمات بقصد
ترتب الحرام عليها حرام ومن هنا ذكر غير واحد من علمائنا في مبحث المقدمة ان نوعين من مقدمة
الحرام مما يحكم عليه بالحرمة احدهما ما كان علة تامة للحرام وثانيهما ما اتى به بقصد ترتب المحرم
الذي هو مقدمة عليه ولازم ما ذكرنا ان يكون هنا عقابان عند الوصول الى ذي المقدمة احدهما على
المقدمة احدهما والاخر على ذي المقدمة ولا اظن احدا يلتزم بذلك فينبغي ان يقال انه يتكشف بذلك
عن عدم ترتب العقاب على النية المقرونة بالمقدمة نظير ما قلنا في مقام الرد على صاحب الفصول في قوله
بان التجري اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما واما اذا نوى الحرام وفعله من دون حاجة
الى شيء من المقدمات فليس هناك الا عقاب واحد على ذي المقدمة ولا عقاب على مجرد النية وان
كانت هي ايضا من جملة المقدمات بل احتمل بعضهم انحصار مقدمة الافعال الاختيارية في الارادة وجودا
والصارف تركا وذلك للعفو عنها فان الظاهر انه لا عقاب على النية المجردة فان تعقبها المحرم من دون
توسط مقدمة كان العقاب عليه وحده والا لم يكن عليه عقاب اصلا وقد علم مما ذكرنا الحكم في
الاقسام الاربعة الاول وهي مخالفة الحكم الظاهري والقصد الى المعصية من دون مباشرة شيء من
المقدمات والقصد اليها مع مباشرة شيء من مقدماتها واما الخامس وهو مخالفة المعتقد بان
اعتقد شيئا محرما ففعله ثم بان خلافه او اعتقد شيئا واجبا فتركه ثم ظهر خلافه فحكمه ما تقدم الا ان
اليه من تحقق الذم من جهة الشقاوة المكشوف عنها لا ترتب العقاب على الفعل لعدم الدليل

الدليل نعم ان تحقق ان المراد بالنهي عن المعاونة على الاثم هو النهي عن المعاونة مطلقا حتى فيما لو اعتقد
المعين ان المعان قاصد الى الاثم وكان اعتقاده مخالفا للواقع كما لو اعتقد انه قاصد الى قتل مسلم بغير
حق وقد كان هو في الواقع غير قاصد لذلك بل كان قاصدا الى اخفائه عن كيد الظالمين حتى لا يتسلطوا
به علم ما نحن فيه بالفحوى لان تهيئة مقدمة ما اعتقد حرمته مع صدوره عن الغير ان كان
حراما فبان يتهيأ ما اعتقد حرمته بنفسه تكون حراما بطريق اولى ولكنا لا نضايق انا لم نجد طريقا الى
ان المقصود بالنهي عن المعاونة على الاثم هو ما يعم ذلك القسم فلا وثوق بشموله لذلك وكذلك لم يتحقق
من الاصحاب ان ارادة ذلك في مثل مسألة بيع العنب ليعمل خمرا فليس المحصل الا ما ذكرنا واما السادس
باقسامه الثلاثة كما لو باشر احد الانائين المشتبهين رجاء كونه هو المحرم او رجاء كونه غيره او من باب عدم
المبالاة ثم تبين كونه مما لا يجب اجتنابه كما هو لازم كونه من افراد التجري فلا عقاب عليه على مختارنا
وانما يذم على خبث باطنه وسوء سريرته وان كان قد اشترط في كونه من باب التجري عدم كونه مجرى
اصل البراءة وذلك لان المفروض تبين عدم كونه مجرى هو الذي يجب الاجتناب عنه الا ان ربما
انه ذكر كاشف الغطاء قدس الله سره العزيز ان قطع القطاع ليس مما يعتبر به وتبعه عليه جماعة ممن
اخذ عنه العلم وليس المراد بالقطاع كثير القطع كما ان الشكاك بمعنى كثير الشك بل المراد به
من يقطع بسرعة استنادا الى ما كان اتفق مما يورث القطع بحسب عادة متعارف الناس مقابل ذي
الوسواس الذي هو من لا يحصل له القطع بما يفيد القطع لمتعارف الناس فيعتمد الى ما يزيد عن ذلك
وينبغي عما بيناه ما حكي عن كلامه قدس سره وهو ما ذكره بعد الحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكه من قوله
وكذا من خرج عن العادة في قطعه او في ظنه فيلغوا اعتبارهما في حقه انتهى ونحن نقول الذي
يحتمله كلامه قدس سره امور احدها ان يريد بقطع القطاع القطع الذي هو طريق بنفسه الى
الموضوع الواقعي الذي رتب عليه الشارع من الموضوع الواقعي هذا هو الظاهر من كلامه قدس سره
كما يشهد وجهه ومثل القطع الذي جعله الشارع موضوعا باعتبار الطريقية لكن الحكم
القاطع نفسه قدس سره يتوجه عليه انه ان اراد بعدم اعتبار قطعه انه يجب عليه ان يترك مقطوعه

الحكم فلا يمكن ان ينسب اليه
طريقا الى ما حكم عليه الشارع ح م م

وعمل بما يخالفه من الامارات كان ذلك التغافل وهو قبيح محال من الحكيم لان القاطع اذا فرض قد انكشف
له الواقع فلا يحتمل وجود ما على خلاف مقطوعه فيكون غافلا عما عدا مقطوعه بالمرة فكيف يجوز تكليفه
بما هو غافل عنه وان اراد انه لا يعتبر قطعه وحده فلا بد له من العمل على مقتضى قطعه وعلى مقتضى
شيء من الامارات كان ذلك الزاما بثبوت تكليفين متضادين احدهما الجريان على القطع والاخر الاخذ
بما هو مقتضى الشك من الرجوع الى الامارات ويزيد شناعة ذلك فيما لو كان مؤدى الامارة نقيض
ما ادى اليه قطعه ثم ثانيها ان يريد القطع الموضوعي بمعنى انه لا يعتبر قطعه في الموارد التي جعل
الشارع نفس القطع موضوعا او جزء موضوع وان كان على وجه الطريقية لكن في حكم غير القاطع كقبول
شهادته وفتواه ونحو ذلك وهذا حق لان ادلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل ذلك
قطعا لانه قد عبر فيها بلفظة العلم واللفظ لا يفيد الا ما هو المتعارف من المعلوم لانصرافه اليه
لكن ظاهر كلامه ره ارادة غير هذا الوجه لانه ذكر في سياق كثير الشك المقصود بيان حكمه بالنسبة
الى نفسه لا بالنسبة الى الغير كما في مقام الشهادة والفتوى خصوصا بعد ملاحظة قوله ره فليلغ زعمها
في حقه ثالثها انه يريد بعدم اعتبار قطع القطاع في حقه انه يجب على من اطلع على حاله ردعه عن العمل
على قطعه من باب الارشاد فيتصور ذلك الردع على وجهين احدهما ان يكون القطاع جاهلا غير متنبه
لكون الواقع منه مرادا له ومن حين من المكاشف باسرهم وكون القطع حين انكشاف الواقع فاذا قيل
له ان الله لا يريد منك الواقع فلا تعمل على قطعك ارتدع وثانيهما ان يكون متنبها لذلك لكن يمكن
التشكيك في طريق قطعه وتنزيله الى الشك فيكون مراده ره ان من كان في حقه شيء من الوجهين
وجب على المطلع على حاله ان يجري عليه الردع وهذا حق في الجملة لكن يتوجه عليه ان هذا لا يتم في قطع
القطاع على وجه الاطلاق بل يختص بما اذا كان عاملا على خلاف حكم الارشاد مما خالف الواقع منه فلا وجه لاطلاق
القول بعدم اعتبار قطعه الشامل للمطابق منه والمخالف مضافا الى ان ذلك لا يختص بالقطاع
لانه يدخل في باب الارشاد ويجري في حق كل من قطع بما علم خطأه فيه من الاحكام الشرعية
الكلية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والاعراض والاموال والى هذا اشار شيخنا

وتوجه ان سلم ان كون ذلك الزاما بثبوت تكليفين متضادين موقوف على ان يكون [illegible]

ولا يختص بالقطاع بل بكل
من

شيخنا الامام المرتضى ره بقوله لكنه يدخل في باب الارشاد ولا يختص بالقطاع بل بكل من قطع بما
يقطع بخطائه فيه من الاحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والاعراض بل
الاموال في الجملة انتهى والظاهر ان التقييد بقوله في الجملة مختص بالاموال ومراده به ما ذكر في الامر الثاني
من مسئلة جواز المعارضة على الاذن المختص من كتاب المكاسب بقوله او لزم من سكوته ضرر مالي قد
امرنا بدفعه عن كل احد هذا واما فيما عدى ذلك مما يتعلق بحقوق الله تعالى فلا دليل على وجوب
الردع منه في القطاع كما لا دليل عليه في غيره ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله تعالى سبحانه من باب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى لم يفرق ايضا بين القطاع وغيره
رابعها ان يريد بعدم اعتبار قطع القطاع انه اذا عمل على قطعه ثم تبين خلاف ما قطع به لم يكن ما اتى به
مجزيا في حقه هذا حق في الجملة لان المكلف ان كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية
للاعتقاد فالماتي به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع من دون فرق بين القطاع وغيره لكن تخصيص
الحكم بالقطاع في كلامه ح لا وجه له وان كان للاعتقاد مدخلية كما في امر الشارع بالصلاة الى ما
يعتقد كونها قبلة فان قضية هذا كفاية القطع المتعارف لا قطع القطاع فيجب عليه الاعادة حتى
في صورة لم تجب الاعادة على غيره وذلك انهم ذكروا ان المصلي الى جهة معتقدا انها قبلة ثم انكشف
خلاف ما اعتقده لم يعد لو وقع من صلوته الى ما بين المشرق والمغرب فغير القطاع وان لم يلزمه الاعادة
في هذه الصورة لكن القطاع يلزمه الاعادة فيها ايضا لكن الظاهر ان مراده ره انما هو الوجه الاول كما
يعطيه سياق كلامه فان صاحب الفصول ره وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع بعد تقييده بما اذا
علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا بانه يشترط في حجية القطع عدم
منع الشارع منه وان كان العقل ايضا قد يقطع بعدم المنع الا انه اذا احتمل المنع حكم بحجية القطع ظاهرا
ما لم يثبت المنع وتوضيح المقام انه جعل قطع العقل على قسمين منجز كقبح الكفر بالله ومعلق كقطعه
بحسن افعال الصبي المراهق وقبحها اذ كان كامل العقل لطيف القريحة فانه يثبت في حقه الاحكام
العقلية كغيره من الكاملين لكن على وجه التعليق على عدم منع الشارع تلك الاحكام وان ثبت ملازمة

بين حكم العقل والشرع في المجرد دون المعلق واشار الى انه لذلك لم يكلف الشارع الصبي الموصوف
بوجوب ولا تحريم لمصالح داعية الى ترك تكليفه بهما من التوسعة عليه وحفظ القوانين الشرعية عن
التشويش وعدم الانضباط لكنه قد التزم بالملازمة بحسب الظاهر فيثبت حكم العقل بما لم يظهر
خلافه من قبل الشارع وان لم يلتزم بالملازمة بين حكم العقل بحسن شيء او قبحه وبين امر الشارع به بح
بحسب الواقع ولا باس بان نأتي بكلامه الذي اشار به الى توجيه عدم اعتبار قطع القطاع فنقول لما
احتج بعض المنكرين لقضية الملازمة بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نظرا الى انه يدل
على نفي التعذيب قبل البعثة فلا وجوب بدونها شرعا ولا حرمة لاستلزام الاول التعذيب على الترك
والثاني التعذيب على الفعل واجاب عنه الفاضل المعاصر بان الاية على تقدير تسليم دلالتها على ما
ذكر ظنية وهي لا تصلح لمعارضة ما ذكرناه من الدليل القطعي فلا بد من تاويلها وصرفها عن ظاهرها
اما بالتخصيص او تنزيلها منزلة الغالب او بجعل بعث الرسول مجازا عن مطلق اتمام الحجة او بجعل الرسول
اعم من الرسول الظاهري والباطني كما يرشد اليه ما ورد من ان لله حجتين حجة في الباطن وهو العقل
وحجة في الظاهر وهو الرسول قال ثم بعد ذكر هذا الجواب عندي غير مستقيم على اطلاقه وذلك
لان استلزامه الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعيا كان او ظاهريا مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع
شرعي عنه من جواز تعويله عليه ولهذا يصح عندنا ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري
وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدي اليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل مني اليك
بطريق المشافهة او المراسلة او نحو ذلك ومن هذا الباب ما افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي
يكثر قطعه بالامارات التي لا توجب القطع عادة يرجع الى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج
منه فان هذا انما يتجه اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطا بعدم كونه قطاعا فيرجع
الى ما ذكرناه من اشتراط حجية القطع بعدم المنع لكن العقل قد يستقل في بعض الموارد بعدم ورود
منع شرعي لمنافاته لحكمة فعلية قطعية وقد لا يستقل بذلك لكن حينئذ يستقل بحجية القطع في الظاهر
ما لم يثبت المنع والاحتجاج بالاية على تقدير دلالتها انما يقتضي منع حجية القسم الثاني والجواب المذكور انما

انما يقتضي منع دلالتها على القسم الاول انتهى وليس نتيجة ما ذكره هو ان قطع غير القطاع في
كونه مشروطا ومعلقا على عدم منع الشارع عنه وان استلزم الحكم الشرعي بحسب الظاهر ما لم يثبت المنع لكن
قطع القطاع في هذه الصورة لا يكون معتبرا اذا علم هو بمنع الشارع عنه او احتمل ذلك كما قد يتوهم وذلك لعدم
مساعدة عبارته قده عليه اذ ذكر الى قوله فيرجع فان هذا انما يتجه اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية
قطعه مشروطا بعدم كونه قطاعا فيرجع الى ما ذكرنا من اشتراط حجية القطع بعدم المنع وهو صريح
في عدم الفرق بين القطاع وغيره في كون حجية قطع كليهما مشروطة بعدم المنع من جانب الشارع وفي
ان استقلال العقل بحجية القطع في الظاهر ما لم يثبت المنع مشترك بينهما وغيره وكان المنشأ
هذا الى التوهم ما ذكره وهو ان اثبات حجية القطع في الظاهر ما لم يثبت المنع في حق القطاع مناقض لنفي
الحجية عنه عند احتمال المنع فاراد دفع التوهم ببيان التغاير بين موردي الحجية وعدمها وان غير القطاع
ممن يحتمل الاشتراط في قطعه يصير قطعه حجة في الظاهر بخلاف القطاع المحتمل لذلك وقد عرفت عدم د
كلامه قده على ذلك ولا تناقض ايضا لان نفي الحجية انما هو ناظر الى نفي الحجية الواقعية الاصلية ابتداء وهو
لا ينافي ثبوتها ظاهرا عند عدم العلم بالشيء من وجود المنع وعدمه والتقييد بقوله قده وقوله في الظاهر في
صورة الاثبات في ذيل الكلام قرينة على ان المراد بها نفيا واثباتا هي الحجية الواقعية الاصلية ابتداء لا بعد تعذر
الواقع مضافا الى كون المتبادر من كل لفظ انما هو المعنى الواقعي فنتيجة ما ذكره هو ان قطع القطاع عند
احتماله المنع وان لم يكن حجة بحسب الاصل الا انه يصير حجة في الظاهر لمكان الجهل بالواقع والعجز عنه
وانت خبير بما فيما ذكره من التوجيه اما اولا فلما سبق الاشارة اليه من ان توجيه الطلب من الشارع
الى الواقع مع نفيه من العمل على العلم بما يوجب التناقض فانه اذا فرض انه نهى عن شرب الخمر الواقعي
فانه انكشف له ان المايع المخصوص خمر فاوقفه الشارع عن اتباع علمه كان صدور الخطابين
معا مؤديا الى التناقض لان مآل ما اجتمع منهما الى انه اراد من المكلف الاجتناب عن الخمر
وعدم الاجتناب عنها كليهما بحسب الواقع وكون منشأ ذلك تناقضا مما لا يخفى على ذي مسكة نعم لو دفع
الشارع عن المكلف طلب الواقع امكن نفيه عن العمل بعلمه لكنه خلاف المفروض وعلى ما هو المفروض كيف

القطع
يمكن تحقق التكون تمام الخصوص من مع احتمال كون الشارع قد نهى عن العمل على ما قطع به وذلك
لان مقتضى المفروض كون ذلك هو الواقع الذي انكشف له فاحتمال النهي يستلزم سريان احتمال ان
لا يكون حراما في الواقع واما ثانيا فلان ما ذكر من صحة ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة
اوامري وتكاليفي على ما تقطع به من قبل عقلك ان اراد به صحة ذلك القول بعد حصول القطع
لعبده توجه عليه المنع من صحة ذلك وان اراد به صحته قبل الاقدام الى مقدمات القطع وقبل تحققه كان
ذلك مما لا غائلة فيه ومن ذلك التعبير نهي الشارع عن الخوض في مسائل القضاء والقدر لما فيه بانها
من مزال الاقدام فلا يتيسر للناس الا حقيقة الحال فيؤديهم الخوض فيها الى موارد الضلال لكن
ذلك خارج عن محل البحث فانه ليس الا ما بعد حصول القطع والنهي عن الاعتبار به والجريان على
مقتضاه مما يستحيل صدوره عن الحكيم لما عرفت هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكرناه انما هو على مذاق
صاحب الفصول وشيخنا المحقق العلامة وسيدنا الاستاد دام بقاؤه ودوام النبع السداد من
كون كلام كاشف الغطاء مسوقا لبيان حال القطاع بقول مطلق وعندي ان ذلك غير سديد
بل كلامه مسوق لبيان حال من خرج قطعه عن العادة لكن بالنظر الى خصوص قطعه المتعلق
باحد الطرفين في الصلوة بقرينة ان الكلام الذي تقدم ذكره انما صدر منه في باب احكام الخلل
الواقع في الصلوة معطوفا على حال كثير الشك الذي يلاحظ كثرة شكه بالنسبة الى الصلوة لا
بالنسبة الى العقائد او اداء الديون او غير ذلك مما عدى الصلوة وان القطع الذي يتعلق باحد
طرفي ما شك فيه من الصلوة انما هو موضوع على وجه الطريقية ومثله الظن واعتبارهما مما يدل عليه
كلمات حيث صرحوا بانه يتروى بعد الشك فان ترجح احد الطرفين بنى عليه ومثلهما النصوص
ورجحان احد الطرفين يشمل القطع والظن على وجه الاشتراك المعنوي ومعلوم ان ما اشتمل عليه
اللفظ ينصرف الى المتعارف ان كان مما يجري فيه الانصراف ح يصير الحاصل من الادلة ان القطع
او الظن المتعارفين المتعلقين باحد طرفي ما شك فيه من الصلوة يعتبران في الصلوة دون ما خرج
عن المتعارف والمعتاد منهما وكلام كاشف الغطاء مسوق لبيان هذه الفتوى الفقهية التي لا تليق بها

الا باب احكام الخلل وايضا هذا من كون كلامه مسوقا لبيان حال القطاع بقول مطلق حتى يقابل
بما عرفت من التشقيقات والترديدات غاية ما في الباب ان ما كان قد اخذ فيه القطع او الظن موضوعا
على وجه الطريقية يجري فيه مثل هذا الحكم لكن ليس باب احكام الخلل المحل الذي يليق التصريح به
ومما ذكرنا علم ما في ما ذكره شيخنا الامام المرتضى ره في ذيل كلام كاشف الغطاء بقوله اما عدم اعتبار
ظن من خرج عن العادة في ظنه فلان ادلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه مختصة بالظن الحاصل من
الاسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وذلك لو بنا هذا الكلام على ان نظر
كاشف الغطاء الى الظن بقول مطلق في اي مورد كان من صلوة او غيرها كما لا يخفى على من له ادنى
التفات الى مواقع الكلمات من الاحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا
القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطاء في نتايج الافكار والسبب في ذلك ان الخطاء اما من
جهة الصورة او من جهة المادة والخطاء من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور
العرفية الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطاء من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب المواد
فيها من الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة من الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية
وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن
ثم وقع الاختلافات الكثيرة والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام
في اصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي
عاصمة من الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة وليست في المنطق قاعدة بها يعلم ان كل مادة
مخصوصة داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك ثم استظهر
ببعض الوجوه تاييدا لما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات
والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع في اصول الدين
وفي الفروع الفقهية قلت انما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية
الظنية او القطعية ومن الموضحات لما ذكرناه من انه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطاء

في مادة الفكر فان المشائين ادعوا البداهة في ان تفريق ماء كوز الى كوزين
اعدام لشخصه واحداث لشخصين آخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة
في انه ليس اعداما للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال اذا عرفت ما مهدناه
من الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم ع فقد عصمنا من الخطأ وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه انتهى
كلامه ويستفاد منه بعد ملاحظة اه وله واين هو حجية الدليل النقلي كما صرح به في ذيل الكلام بقوله
ان تمسكنا بكلامهم ع فقد عصمنا رد حجية الدليل العقلي البديهي وهو ما يدل عليه بالالتزام لانه جعل
القسم هي العلوم النظرية وحكم بان ما هو قريب الى الاحساس منها حجة فيكون البديهي حجة بطريق اولى
وحجية الدليل العقلي النظري الذي هو قريب الى الاحساس كما هو قريب الى الاحساس كما هو صريح كلامه فقد
استفيد من كلامه حجية انواع من الدليل كما استفيد منه عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات
التي ليس مادته قريبة من الاحساس واستحسن كلامه غير واحد ممن تأخر عنه منهم السيد المحدث الجزائري
فيما حكي عنه في اوائل شرح التهذيب الا انه صرح باعتبار ادراك العقل في البديهيات وزاد الحكم باعتباره في نوع
واحد من النظريات وهو ما لو كان حكم العقل المعارض لدليل نقلي مؤيدا بدليل نقلي آخر فانه يقدم حكم
العقل الموافق للدليل النقلي على الدليل العقلي الآخر المعارض له وذلك انه قال بعد ذكر كلام المحدث
المتقدم ذكره بطوله وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم في
الاصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل قلت اما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم
فيها واما النظريات فان وافقه النقل فيها وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده واما لو تعارضا هو
والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل هذا كلامه المحكي عنه
ووافقهما على ذلك المحدث البحراني على ما حكي عنه في مقدمات الحدائق حيث نقل كلاما للسيد المتقدم
في هذا المقام واستحسنه الا انه زاد الحكم بحجية العقل الفطري الصحيح ومطابقته للشرع ومطابقة الشرع
له ثم قال لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن
المعصوم لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف

على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة مثل الواحد نصف الاثنين
فلا ريب في صحة العمل به فان عارضه دليل عقلي آخر فان تأيد احدهما بنقلي كان الترجيح له والا فاشكال
وان عارضه دليل نقلي فان تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي الا ان هذا في الحقيقة
تعارض في النقليات والا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافا للاكثر هذا بالنسبة
الى العقلي بقول مطلق اما لو اريد المعنى الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام الذي هو حجة من
حجج الملك العلام وان شذ وجوده في الانام ففي ترجيح النقلي عليه اشكال انتهى ويرد عليهم ان ما ذكروه
لتنقيح من وجوه اربعة احدها ان يكون مرادهم ان قطع العقل بعد تحققه وحصوله غير معتبر ولا يجوز
العمل عليه ثانيها ان يكون مرادهم ان القطع قبل حصوله منهي عنه بمعنى انه لا يجوز الخوض في القطع
العقلي بالاخذ بالمقدمات الموصلة اليه وان لم يجز النهي عنه بعد حصوله فالنهي قبل الحصول
انما وقع لئلا يؤدي الخوض في المطالب العقلية الى الالف بها والاعراض عن مؤدى الخطاب الشرعي
كما وقع النهي عن الخوض في مسألة القدر تحذيرا عن الوقوع في موارد الخطر ثالثها ان يكون مرادهم
انه لا يجوز العمل على القطع العقلي لعدم تحققه في الحقيقة وما تخيل انه قطع فليس قطعا حقيقة
وانما هو توهم القطع كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا فيؤول كلامهم الى نفي الصغرى
بمعنى ان القطع العقلي مما لا يكاد يوجد رابعها ان يكون مرادهم ان الله تعالى لم يرد من المكلفين الاتيان
بما هو الواقع بل اراد العمل على ما اخذ من لسان النبي ص وخلفائه فادراك الحكم من السنتهم وبيانهم
مما له جهة موضوعية فيتجه على الاول ان ذلك مؤد الى التناقض اذ المفروض ان الشارع اراد الواقع
وقد انكشف للمكلف فنهيه عن الاخذ بما انكشف له نهي عن الواقع وذلك تناقض واضح وبطلانه
من قبيل البديهيات التي اعترفوا بحجية العقل فيها مضافا الى ما يرد على صاحب الحدائق اولا
ان ما ذكره من فرض التعارض بين الدليل العقلي القطعي الذي بلغ في الظهور والبداهة حكمه
مبلغ بداهة كون الواحد نصف الاثنين وبين دليل قطعي مما لا يعقل لوضوح كما كان على علم
لعدم امكان تحقق القطع بطرفي النقيض حتى يتحقق التعارض بمعنى انه محال لا امكان تحقق

ظنيين فعليين على وجه يتحقق التعارض بينهما فكيف بالقطع وثانيا ان ما ذكره من تقدم الدليل
النقلي على الدليل العقلي الموصوف فانا تعارضا ولم يؤيد النقلي بدليل عقلي واضح فهشا اليه لان النقلي
ولو فرض تحقق صدوره كما هو شأن الاخبار يبقى ليس بحسب الدلالة الا ظنيا ولا وجه لتقديم الظني على القطعي
البديهي الذي هو مثل كون الواحد نصف الاثنين وثالثا ان ما ذكره من التوقف والاستشكال
في ترجيح النقلي الظني الدلالة وان كان قطعي الصدور وعلى زعمه وزعم موافقيه على حكم العقل الفطري
الذي اعترف بكونه حجة من حجج الملك العلام مما ينادي بداهة ببطلانه وربما يورد على من فصل
بين البديهيات وغيرها بانه لازم القول بحجية القطع في الاول هو حجية في غيرها لما تقرر في علم الميزان
من ان الحكم النظري لا يثبت الا ان ينتهي سلسلة مقدماته الاستدلالية الى البداهة ولكن لا يخفى
انه فاسد لان معنى الانتهاء ليس هو صيرورة النظري بديهيا بل معناه ان كلا من المقدمات
لو كان نظريا لزم اثباته بالدليل فذلك الدليل ان كان بديهيا فهو والا لزم اثباته ايضا بما يصح ان
يكون دليلا عليه وهكذا وح نقول انه لا يلزم من كون القطع العقلي حجة في المنتهى اليه كونه حجة في
كيفية الانتهاء لتطرق الخطأ الى هيئة الاستدلال بالشكل الاول لما يتم من جهة ان لازم اللازم فاذا قيل
العالم متغير وكل متغير حادث كان مآله ان الحدوث لازم للتغير والتغير لازم للعالم فينتج ان الحدوث
ان الحدوث لازم للعالم لان لازم اللازم فيتطرق الخطأ الى الاستدلال اما من الاشتباه في
اقامة ما ليس بلازم مقام اللازم ولهذا ترى ان من يناقش في الاستدلال قد يقول ان الكبرى ممنوعة
واما من كون اللزوم ليس كليا وانما هو ثابت في الجملة فيقع الغفلة عن مورد التخلف فيدعي الكلية
ولهذا ترى ان من يناقش في الاستدلال قد يقول ان كلية الكبرى ممنوعة وكذا الحال في سند
الصغرى كالوجدان في المثال المذكور فانه مما يتطرق اليه الخطاء والخلاف بحسب الانظار والهيئة
وان كانت بديهية الانتاج الا ان الاشتباه ينشأ من زيادة القياس باقامة الجزئي مقام الكلي اذا اقامه
غير اللازم مقام اللازم فيتمشى اليه لما عرفت والبديهي وان كان قد يختلف حاله ايضا ولهذا ترى انه قد يدعي
شخص بداهة شيء وينكرها الاخر الا ان النظري المنتهي يجري فيه من طرق الخطاء زيادة على البديهي

البديهي المنتهي اليه مما لا يجري فيه وقد اشار الى بعض ما ذكرناه المحدث الاسترابادي في كلامه
الذي حكيناه وحاصل الدفع هو ان النظري لا يصير بديهيا لاجل الملازمة بينه وبينه فيتطرق
الخطأ فلا يتم الايراد بان من يسلم حكم العقل في البديهي يلزمه تسليمه في النظري ايضا لانتهائه اليه ومما
يرشد اليه ان الانتهاء الى البداهة لو كان مفيدا فيما ذكر لم يقع خطأ في شيء من طرق الاستدلال وعلى
الثاني انه لا يخلو اما ان يكون وجه الحكم بكون ذلك منهيا عنه هو كون القطع العقلي كثيرا ما يؤدي الى
الخطأ واما ان يكون الوجه هو وقوع النهي عنه في كلمات اهل العصمة عليهم السلام تعبدا اما الاول فيتوجه
عليه اولا النقض بكثرة الخطأ في النقليات القطعية الا ترى ان الاجتهاد جار في قطعية الصدور عندهم
مع كثرة وقوع الخطأ في الوصول الى الحكم بواسطتها الا ترى شدة اختلاف الفقهاء في المسألة الفرعية
مع استناد جميع ارباب الاقوال واطراف الخلاف الى اخبار خرجها الخلفاء على عين اقوال كل منها مستند
الى رواية فلو كان تطرق الخطأ موجبا لعدم الحجية كان اللازم ان يلتزموا بمثله في الاخبار
ولا يقولون به وثانيا النقض بكثرة الخطأ في الظنيات مع اعتبارهم لها الا ترى ان البينة واليد والشهرة
والاستصحاب كثيرا ما تخلف عن الواقع مع انهم لا يمنعون من اعتبارها واما الثاني فيدفعه ان
اقوى ما يفيد ذلك انما هو ما يوجد في الاخبار من قولهم عليهم السلام حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه
منا ومن قولهم عليهم السلام ان الله سبحانه يبغض سماع من صادق ومن ان دين الله عز وجل لا يصاب بالعقول
وانه ليس شيء ابعد عن دين الله من عقول الناس ومما ورد في بعض الاخبار من قولهم عليهم السلام لو ان رجلا قام
ليله وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون اعماله بدلالته
فيه اليه ما كان له على الله ثواب ووجه دلالة الخبر ان التصديق بما يقطع العقل بحسنه مع انه
نفي الثواب عليه اذا لم يكن بدلالة ولي الله وليس يخفى منها بما ينهض دليلا على منع اعتبار
قطع العقل اما ما عدى الرواية الاخيرة فلانها انما هي دالة على الطعن بالقياس اذ اول ما عمل
عليه في اعصارهم بين العامة فالرجوع الى العقل في استنباط مناط الاحكام الشرعية مما وقع النهي
عنه في الاخبار واوضح ما دل على ذلك رواية ابان بن تغلب عن الصادق عليه السلام قال قلت رجل قطع اصبعا

من اصابع المرأة كم فيها من الدية فقال عشر من الابل قال قلت قطع اصبعين قال عشرون قلت
قطع ثلث قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون
ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون كان هذا يبلغنا ونحن بالعراق فنقول ان الذي جاء به شيطان
قال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجع
الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين ونحن ايضا نسلم المنع من الرجوع
الى حكم العقل في استنباط مناط الاحكام لكن ذلك مما لا دخل له فيما نحن بصدده من لزوم اتباع
القطع العقلي الذي هو طريق الى الواقع واما الرواية الاخيرة فلوجوه الاول ان سياقها انما هو لنفي
اشتراط الايمان في قبول الاعمال وليس بصدد نفي اعتبار القطع فلا مساس لها بما نحن فيه الثاني
ان حكم العقل بحسن التصديق مما يفيد العقد القطع الذي هو طريق بنفسه فلا بد من تاويل
الرواية الظنية المخالفة لحكم العقل فنقول ان المراد بالتصديق في الحديث انما هو التصديق على نحو التي
اهل البيت لكونهم مخالفين ولا ريب في قبحه بهذا الاعتبار لا بعد في هذا الحمل لان من لم يكن يعمل
بدلالة ولي الله فلا ريب انه يوالي من كان من اهل مذهبه لكونهم محبي اهل البيت سلام الله
عليهم الثالث انها معارضة بما هو اقوى واكثر منها من الاخبار الكثيرة الناطقة بكون العقل حجة
وكونه مما به يثاب ويعاقب فتطرح او تؤول وبعد ذلك كله نقول انها مما يرد نقضا على صاحب
الحدائق فانه اعتبر العقل الفطري وحسن التصديق من مدركاته فما هو جوابه فهو جوابنا
واما الثالث فيتوجه عليه ان ذلك مخالف للمفروض وللوجدان فان المفروض هو الحكم بحجية
القطع ان حصل ونحن نجد تحققه واما الرابع فهو انه لم يكن مما قصد بالكلمات المتقدمة بل قصد
قصده السيد صدر الدين في شرح الوافية فينبغي التكلم عليه قال في ذيل كلام له في حكم ما
يستقل به العقل من منع كون ما ادرك العقل حسنه واجبا شرعيا ومنع كون ما ادرك قبحه
حراما شرعيا ان المؤمن حصل له الجزم بان شيئا خاصا من شانه ان يستحق على فعله الثواب وعلى
تركه العقاب وانه مرضي ومراد للشارع وانه امر به ولكن منع من وصول امره الى المامورين فلذلك

[illegible]

شك انه يجوز ان يتعبد الله تعالى بفعل هذا الشيء وانه يثاب بفعله وانه لو عاقبه الله تعالى على
الترك لا يكون معاقبه قبيحا ثم يجوز له الافتاء بان هذا الشيء واجب كما يجوز لنفسه العمل به بقصد
انه واجب فقد ثبت مطلوبنا لانا نقول ان التعبد بمثل هذا الشيء محل نظر لان المعلوم هو انه
يجب فعل شيء او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم
او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اي طريق كان ومن عليه تفرع
الا ترى انه لو راينا المعصوم عليه السلام في المنام وقلنا بانه مولانا حادث الدال على هذا قد امرنا او نهانا عن
شيء لم يصل الينا حكمه في اليقظة لكان جواز العمل والافتاء به محل نظر وتامل ولا يبعد ان نقول بترتب
العقاب لو فعل او تركه بقصد التقرب او افتى احد بها هذا ما اهمنا نقله من كلامه ويرد عليه اولا ان
مراده لا يخلو اما ان يكون هو تقييد الواقع او تقييد وجوب الاطاعة والاتيان بما هو الواقع وبعبارة
اخرى اوضح اما ان يكون المراد ان الانشاء الواقعي المتوجه من قبل الله تعالى الى المكلف غير موجود الا بعد صدوره
عن المعصوم عليه السلام وان ذلك متوقف على هذا او يكون المراد ان الانشاء الواقعي موجود قبل صدوره عن المعصوم
لكن لا يجوز الاطاعة والاتيان به الا بعد السماع منه عليه السلام والاخبار به والاول يستلزم الدور لتوقف صدور
الحكم عن المعصوم عليه السلام على تحقق الانشاء الواقعي المتوجه من جانب الله تعالى الى المكلف فلو توقف على صدور الحكم عنه لزم
الدور وبطلانه بديهي والثاني يوجب سقوط الحاجة الى صدوره عن المعصوم عليه السلام لانه اذا كان الواقع هو المطلوب
فلا يبقى مجال لانتظار ما عدى الانكشاف فاذا انكشف له كما هو المفروض من شيء من الطرق كالطريق العقلي
لم يجز النهي عنه الى ان يصدر الاخبار به عن المعصوم عليه السلام والا لزم افحام الانبياء اذ ليس في وجوب اطاعة النبي صلى الله عليه وآله
في اول حال دعوته الا من جهة حكم العقل بوجوب النظر الى معجزته لاحتمال ان يكون صادقا في
نفس الامر فيكون الاعراض عنه سببا للوقوع في الخطر وليس هناك اخبار معصوم لان المفروض انه لم
يعلم نبوته حتى يعلم عصمته وكان ذلك مخالفا للاخبار الكثيرة الناطقة بحجية العقل فانكار حجية قطع
العقل مما لا وجه له وان كان الخصم ممن التزم بالمناقشة في اعتباره فليمنع الصغرى فان منعها اهون
من منع الكبرى وهي حجية قطع العقل بعد حصوله فالحاصل انا نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في

في وجوب الطاعة حكم الله سبحانه كيف والعقل بعد ما عرفت ان الله تع لا يرضى بترك الشيء المطلوب
وعلم بوجوب اطاعة الله تعالى يحتج ذلك الى توسط مبلغ ودعوى استفادة ذلك من الاخبار ممنوعة
فان المقصود من الاخبار المذكورة عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية
على ما كان متعارفا من العمل بالاقيسة والاستحسانات في ذلك الزمان والا فادراك العقل البديهي لحكم
شرعي نظري في غاية الندرة بل لا نعرف وجوده فلا ينبغي الاهتمام في هذه الاخبار الكثيرة وثانيا
انا نقول بعد تسليم مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الاطاعة انا اذا علمنا اجمالا بان حكم الواقعة
الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر عن الحجة يقينا مضافا الى ما ورد من قوله ص في خطبة حجة الوداع
معاشر الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا امرتكم به وما من شيء يقربكم الى النار
ويباعدكم عن الجنة الا وقد نهيتكم عنه ثم ادركنا ذلك الحكم اما بالعقل المستقل او بواسطة مقدمة
عقلية نجزم من ذلك بان ما استكشفنا بعقولنا صادر عن الحجة صلوات الله وسلامه عليه كانت الاطا
عة بواسطة الحجة لان حكم العقل وادراكه على هذا التقدير يكون طريقا الى قوله الصادر كما نستكشف
بالاجماع عن قوله ع وبهذا رد الفاضل القمي حيث اشار الى تنظير حكم العقل بحال الاجماع مع انك لا
تقول بان هذا الدليل تبليغ تفصيلي فان اتفاق الفقهاء كاشف عن راي الحجة ع وحكمه المعلوم اجمالا
قبل العلم بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي وحال استخراج العقل الحكم حال استخراج
اتفاق العلماء له هذا كلامه ره فحصل مما ذكرنا انه لا فرق بين القطع العقلي والقطع الحاصل من النقل
اصلا لا قبل حصوله ولا بعد حصوله ولا بعد انكشاف خلافه فيصح النهي عن الاقدام عليه والدخول
قبل حصوله ان كان مورد الخطر سواء كان من طريق العقل ام النقل كما في مسائل القدر فان النهي عن
الخوض فيها يعم الخوض من طريق النقل والعقل جميعا هذا بالنسبة الى ما قبل حصوله واما بالنسبة الى
ما بعد حصوله فلو فرض مخالفا للواقع فان كان المكلف قاصرا كان معذورا ولو كان مقصرا
كان معاقبا سواء حصل له العلم من طريق العقل او من طريق النقل وعلى هذا القياس الحال من جهة
الحكم الوضعي فان كان قد اعتقد بما يوجب النجاسة لم يكن فرق بين الطريقين ان قلنا بكونه

الحكم

بكونه غير معاقب اذا كان قاصرا في اصول الدين كما يراه الفاضل القمي ره من حكمه بالنجاسة ونفيه
العقاب كما في الكلب وان كان في وجود القاصر في اصول الدين وعدم وجوده كلام ياتي في محله
انشاء وان كان قد اعتقد بما يوجب مجرد العقاب من دون حكم بالنجاسة كالمخالفين المحكوم بطهارتهم
فلا فرق بين الطريقين ايضا واما بالنسبة الى ما بعد انكشاف فبيانه ان القطع العقلي كما انه
بعد انكشاف خلافه لا يقتضي اجزاء ما اتى به من العبادات كذلك القطع الحاصل من النقل بناء على ان
القطع في مورد الامارات حكمه حكم الامر الظاهري في عدم اقتضائه الاجزاء وقد علم مما ذكرنا ايضا انه
لا فرق في اعتبار القطع العقلي بين ما كان ضروريا وبين ما كان نظريا ويمكن ان يفصل بوجه
اخر وهو ان يقال بالنهي عن القطع العقلي في تحصيل مناط الحكم الشرعي بان يستنبط علة الحكم ولو على
وجه القطع فيستند اليها على غير مورد النص من طريق العلم وبالجواز في غيره لكن بشرط ان لا يكون
تعلق النهي به بعد حصوله بل قبله فيكون النهي عن الخوض لاستكشاف الاحكام الشرعية في
المطالب العقلية والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه اليه على طريق العلم
لان انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل اليه من الاحكام التوقيفية فقد يصير
منشأ لطرح الامارات النقلية الظنية لعدم حصول الظن له منها بالحكم فالخوض في الاستدلال
على الحكم الديني بذلك الوجه محرم دون غيره وقد افاد هذا المدعى رواية ابان المتقدم ذكرها
حيث قال ع بعد ما ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وذلك لان ابان كان
قاطعا بانه لو كان دية الاصابع الثلث ثلثين فلا بد وان يكون دية الاربع اربعين لتحقق المناط وهو
كون كل اصبع يؤدي بعشرة وحيث كان المنع عن القطع بعد حصوله غير معقول فلا جرم كان مناط
توبيخه ع له هو الخوض في ذلك قبل حصوله لكن هذا التفصيل غير صحيح عند اكثر اصحابنا فيجوزون
الخوض لتحصيل القطع بمناط الاحكام على وجه الاستنباط ويتبعون حكمه بعد ذلك وح فلا بد
من حمل قوله ع اما على التوبيخ على اتباع مناط الظني بان يقال انه ع كان عالما بانه ظان بما ذكر بشرط
قطعه من اتباع الظن بالمناط ولا ينافي هذا الحمل قول ابان فنقول ان الذي جاء به شيطان لان مثل

ذلك لا يستلزم القطع عند اهل التعارف فيمكن ان يصد ردعهم عند حصول الظن والاطمئنان
بخلاف ما اراموا رده بذلك الكلام فانما هو التوبيخ على اجترائه على الحكم بالحكم به بعد ما سمع من
المعصوم حكم الله تعالى ومع ان مثل ذلك يقتضي الركون اليه والسكوت عن كل ما خالفه والاعراض
عن جميع ما عداه وينبغي عن هذا الوجه قوله ثم انا اخذنا حتى تحصل ما ذكرنا ان الرواية المذكورة صالحة
لوجوه ثلثة احدها ان تكون قد وردت في مورد التوبيخ على اتباع الاستنباط الظني وثانيها انها اعم
المنع عن الخوض في تحصيل القطع بمناط الحكم من استنباط العقل وثانيها ان تكون قد وردت في
مورد التوبيخ على اتباع الاستنباط الظني وثالثها ان تكون قد وردت في معرض التوبيخ على مقابلة
المعصوم بما ذكره الراوي بمحضر منه والقائل بجواز الخوض في تحصيل القطع بالمناط من طريق العقل
لا مناص له من الالتزام بحمل الرواية على احد الوجهين الاخيرين الامر الرابع انك قد عرفت انه لا اشكال
عندنا في اعتبار العلم التفصيلي ووجوب اتباعه انما الاشكال في ان العلم الاجمالي هل هو معتبر ام لا
والمراد بالاول ما كان متعلقه امرا معينا وبالثاني ما كان متعلقه مرددا بين امرين او امور متعددة
فالاجمال والتفصيل انما هما من صفات متعلق العلم لا من جملة صفاته بنفسه ولا يعقل اتصافه بهما
الا باعتبار انه ليس الا الصورة الحاصلة في الذهن ولا يختلف الا باختلاف ذي الصورة واذا لم يكن مطابقا
للمعلوم فقد نسب اليها ما هو صفة متعلقه من الاجمال والتفصيل وكيف كان فالكلام في العلم
الاجمالي يقع في مقامين احدهما من حيث اثبات التكليف بمعنى ان الحكم المعلوم بالاجمال هل
هو كالمعلوم بالتفصيل في تنجزه على المكلف ام هو كالمجهول راسا وثانيهما من حيث اسقاط التكليف
بمعنى انه بعد ما ثبت التكليف هل يكتفى في امتثاله بالموافقة الاجمالية بان يعمل بالاحتياط ويأتي
بالمحتملات ولو مع تيسر العلم التفصيلي وحصول فرض صلوتين في ثوبين اشتبه طاهرهما بالمتنجس منهما
مع امكان تعيين الطاهر او امكان الصلوة في طاهر غيرهما ام لا يكتفى بها الا مع تعذر العلم
التفصيلي والكلام في المقام الاول يقع من جهتين الاولى ان العلم الاجمالي يثبت التكليف بحيث
يحرم مخالفته القطعية ولا يلزم هنا امر الاكتفاء بالاحتمال للموافقة الثانية انه يثبت التكليف بحيث

بحيث يجب تحصيل الموافقة القطعية فلا يكفي احتمال الموافقة ولما قربنا الكلام على الجهة الثانية هي
مثله البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به فالمقصد في المقام الاول انما هو الكلام على الجهة
الاولى ونقدم الكلام في المقام الثاني وهو مقام اسقاط التكليف وكفاية العلم الاجمالي في الامتثال لاختصاره
ثم نتبعه بالكلام في الجهة الاولى من المقام الاول فنقول ان المقام الثاني يقع الكلام فيه من جهات ثلث
الاولى انه اذا دار الامر بين العلم الاجمالي والتفصيلي هل يسقط التكليف بالعمل على طبق العلم الاجمالي
بان يحتاط ويأتي بالمحتملات والمراد بدوران الامر بينهما ليس هو وجود العلم التفصيلي مع وجود
العلم الاجمالي بالفعل لان ذلك غير معقول ضرورة ارتفاع موضوع العلم الاجمالي بتحقق العلم التفصيلي
بل المراد انه اذا دار الامر بين العمل على العلم الاجمالي الحاصل وتحصيل العلم التفصيلي فهل يكتفى بالعلم الاجمالي
ام يلزم تحصيل العلم التفصيلي الثانية انه اذا دار الامر بين العلم الاجمالي والظن الخاص على وجه التفصيل
فهل يقدم العلم الاجمالي ويسقط العلم بالظن الخاص ان كان حاصلا وتحصيله ان لم يكن حاصلا
فدوران الامر بينهما بتصوره على تقدير الحصول والتحصيل الثالثة انه اذا دار الامر بين العلم الاجمالي
ومطلق الظن تفصيلا وجه وان فهل يقدم العلم الاجمالي عليه في مقام العمل ام لا وحاصل الكلام في
الجهات الثلث انه هل يقدم العلم التفصيلي او الظن الخاص ومطلق الظن على العلم الاجمالي ام يكون
ام يكون الامر بالعكس وجملة القول فيها ان متعلق العلم الاجمالي واما ان يكون من قبيل المعاملات بالمعنى
الاعم او من قبيل العبادات اما الاولى فالحكم فيها جواز العلم الاجمالي بالاحتياط والاتيان بالمحتملات
وان تمكن من تحصيل العلم التفصيلي فيجوز العمل على العلم الاجمالي في مقابلة الظن بقسميه بطريق اولى فاذا
علم اجمالا ان صيغة النكاح مثلا عبارة عن شيء من لفظ التزويج متعديا من لفظ الى المفعول الثاني
بنفسه او بالباء ولفظ النكاح متعديا الى المفعول الثاني بنفسه او متعديا الى المفعول الاول بمن
عند قاصد وتعديه الى المفعول الثاني جاز له الاتيان بجميع المحتملات لتحصيل الواقع مع تمكنه من تحصيل
العلم بتعيين شيء منها وكذا اذا علم اجمالا ان احد الثوبين الحاضرين عنده متنجس والاخر مطلق جاز
له غسل ثوبه المتنجس فيهما مع التمكن من تحصيل العلم بالتعيين والاحتياط بالاتيان بجميع المحتملات في

العاملات مما اختلف وله اشكال في جوازه ضرورة حصول الواقع وانتفا ما يحتمل منافيته في العبادات
من لزوم قصد الوجه ونحوه مما ستعرفه انتهى بل لا اشكال ايضا فيما لو اتى ببعض المحتملات وصادف
مطابقته للواقع اولا ثم استشكل بعضهم فيما لو اتى ببعض المحتملات وصادف موافقته للواقع ثانويا
وهو مذهب بجهته استناد الى ان راى المجتهد ليس كاشفا عن حد ذاته معتبرا في الواقع وصيرورته
كما منوطة باخذ المقلد والمفروض انه لم يتخذه حكما في حال العمل فلم يثبت في حقه حتى يجدي موافقته
ولكن الحق عدم الخلاف والدليل كما يجيء في محله ان الشارع اقامه مقام الواقع فكما يجدي موافقته
في صورة العلم بها قبل العمل فلا بد من كونها مفيدة في صورة حصول العلم بها بعد العمل انتهى واما الثانية
فهي على قسمين احدهما ان لا يكون متمكنا من تحصيل العلم التفصيلي ولا اشكال في جواز العمل على العلم
الاجمالي في العبادات فاذا كان له ثوبان اشتبه طاهرهما بالمتنجس منهما جاز له الصلوة فيهما مكررا
بل وجب وكذا اذا اشتبه عليه القبلة فيكرر الصلوة بعدد جهات الاشتباه وكذا اذا كان عنده
ماء مضاف وماء مطلق اشتبه احدهما بالاخر ولم يتمكن من تحصيل العلم التفصيلي تطهر باحدهما
ثم تطهر بالاخر لانا على ذلك لانا نقطع بحصول الاطاعة وتحققها اذا قصد الاتيان بشيء نقطع بكون
احدهما هو المامور به خصوصا عند عدم التمكن من التعيين ولعله الى هذا اشار صاحب
في مسئلة تكرار الصلوة في الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما بقوله لنا انه متمكن من الصلوة في ثوب
طاهر من غير مشقة فتعين عليه انتهى وذهب ابن ادريس في هذا القسم الى انه لا يجوز العمل على
العلم الاجمالي فانه حكم في مسئلة اشتباه الثوبين بانه يجب طرحهما والاتيان بالصلوة عريانا
ولا يجوز الاحتياط بتكرير الصلوة فيهما والذي يمكن ان يستند اليه امران الاول ان الواجب عليه
صلوة واحدة فالاتيان بصلوتين بان يكرر الصلوة الواحدة تشريع الثاني ان نية الوجه واجبة
في العبادات وكون الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة وهو قبل الفراغ منهما جميعا لا يعلم الوجوب
لعدم علمه بما هو الواجب منهما بعينه لكون احدهما غير واجبة نعم يترتب على فعلهما معا حصول
الواجب ولا يؤثر في حصول الوجه ما ياخر منه ولعل الوجهين يستفادان من كلامه فانه قال

قال في السرائر في باب تطهير الثياب من النجاسات واذا حصل معه ثوبان احدهما نجس والاخر طاهر
ولم يتميز له الطاهر ولم يتمكن من غسل احدهما قال بعض اصحابنا يصلي في كل واحد منهما على الانفراد
وجوبا وقال بعض منهم نزعهما ويصلي عريانا وهذا الذي يقوى في نفسي وبه افتي لان المسئلة بين
اصحابنا فيها خلاف ودليل الاجماع منتفي فاذا كان كذلك فالاحتياط يوجب ما قلناه فان قال قائل بل
الاحتياط يوجب الصلوة فيهما على الانفراد لانه اذا صلى فيهما جميعا تبين وتيقن بعد فراغه من الصلوتين
معا انه قد صلى في ثوب طاهر قلنا المؤثرات في وجوه الافعال يجب ان تكون مقارنة لها لا متاخرة
عنها والواجب عليه عند افتتاح كل فريضة ان يقطع على ثوبه بالطهارة وهذا يجوز عند افتتاح كل
صلوة من الصلوتين انه نجس ولا يعلم انه طاهر عند افتتاح كل صلوة فلا يجوز ان يدخل في الصلوة الا بعد
العلم بطهارة ثوبه وبدنه لانه لا يجوز ان يستفتح الصلوة وهو شاك في طهارة ثوبه ولا يجوز ان تكون
صلوته موقوفة على امر يظهر فيما بعد وايضا كون الصلوة واجبة وجه تقع عليه الصلوة فكيف يؤثر
في هذا الوجه ما ياتي بعده ومن شان المؤثر في وجوه الافعال ان يكون مقارنا لها لا يتاخر عنها
على ما بيناه فان قيل اليس الداخل في الصلوة يعلم ان وجوب ما دخل فيه موقوف على تمامه قلت
معاذ الله ان نقول ذلك بل كل جزء ياتيه في الوقت فهو واجب ولا نقف على امر ينتظر بل وانما
يقف صحته على الاتصال والمراد بذلك انه اذا اتصل فقد قضا عليه واذا لم يتصل فالقضاء واجب
فاما الوجوب واستحقاق الثواب فلا يتغير بالوصل والقطع يبين ذلك انه ربما لو وجب القطع او
وجب الوصل فلو تغير بالقطع والوصل وجوبه لم يصح دخوله وليس لاحد ان يقول انه بعد الفراغ
من الصلوتين يقطع على براءة ذمته وان العبادة مجزئة قلنا لا يصح ذلك الا بعد الفراغ فقد سقط
عنه التكليف وينبغي ان يحصل له اليقين في حال ما وجب عليه وينبغي ان يتميز له في حال ما
وجب عليه حتى يصح منه الاقدام عليه ويتميز له من غيره وذلك يكون قبل فراغه من الصلوة انتهى
ولا يبعد ان يكون مراده بالاحتياط الذي احتج به هو الاحتياط من التشريع وهو الاتيان بالمامور
به مرة واحدة بازيد منها وانما اطنب بما اورده على نفسه من وجوب اقتران قصد الوجه

كتب صاحب المدارك قدس الله في بحث النجاسات ولا كلام مع تمكن من تطهير [illegible] احدهما بغير [illegible] ولا بعلمه بعينه [illegible]

واقتران احراز الطهارة للصلوة فرجعها الى امر واحد وهو لزوم اقتران ما يعتبر في الصلوة العبادة
بها من اول الدخول فيها ولكنك خبير باندفاع ما ذكر كلها اما الاول فلان التشريع عبارة عن ادخال
ما ليس من الدين فيه بقصد انه منه والاحتياط ليس كذلك لانه اتيان ما يحتمل انه من الدين بقصد
تحصيل الواقع والحال فيما نحن فيه على هذا المنوال فالاتيان بصلوتين في ثوبين هو الاحتياط لا انه
تشريع وان الاحتياط في خلافه واما الثاني فلما يتجه عليه اولا من منع من وجوب قصد الوجه اذ لا دليل
على ذلك والذي يلزم في الاتيان بالعبادة انما هو قصد القربة وهو حاصل مع العلم بكون المأتي به
مطلوبا وان لم يقصد خصوص الوجه والدليل على هذا صدق عنوان الاطاعة بحكم العقل عند الاتيان
بما هو مطلوب للمولى لكونه مطلوبا له وان كان ما اتى به امرين يعلم كون المطلوب احدهما ولا يلزم في صدق
ذلك العنوان قصد خصوص الوجوب او الندب وقد يجري على طبقه طريقة العقلاء فيكتفون بما عرفت
ومن هنا نقول بعدم لزوم العلم بكل من الاجزاء الواجبة للعبادات والمندوبة فيكتفى بمجرد قصد القربة
اذا لم يكن قد نوى الوجوب بالمندوب او بالعكس فالاتيان بما هو الواقع كاف اذا قصد القربة
بل نقول ان الاتيان بشيء بمجرد احتمال موافقة الواقع كاف اذا ظهر مطابقته له كما في عمل الجاهل فيصح
اذا كان قاصرا وكان عمله موافقا كما يدل عليه ان اصحاب الائمة ع كانوا يفعلون شيئا ثم يسألون
عنه وكانوا ع ينفون الباس عنه اذا كان قد وقع مطابقا للواقع واذا كان الاتيان باحتمال الموافقة
للواقع مجزيا فتحصيل الواقع بالاحتياط والعمل على العلم الاجمالي اولى بالاجزاء هذا فالانسان
نستفيد من عدم لزوم قصد الوجه من الاخبار فصحيحة حماد بن عيسى المتقدم ذكرها في
مبحث وضع اسامي العبادات للصحيحة او الاعم عند الاستدلال على كون ثمرة القول بالاعم هو
التمسك بالاطلاقات والوجه في ذلك انه ع كان في معرض التعليم والارشاد وقد اتى بما هو واجب
وما هو مندوب ولم يتعرض لتمييز افراد احد النوعين عن افراد الاخر ولو كان قصد الوجه واجبا
كان اللازم تمييز جميع افراد احد النوعين عن افراد الاخر لانه ع لما كان بصدد الارشاد ولم
يكن وجه لبيان المندوب وترك الواجب الذي هو قصد الوجه فكان اللازم تمييزها وبيان

ان الواجب هو ان ينوي بالواجب الواقعي منهما الوجوب وبالمندوب الواقعي منهما الندب على وجه
الاجمال وان لم يتميز ما هو كذلك له تفصيلا فيعلم من ذلك ان مطلق قصد القربة كاف في صحة العبادة
وصدق الاطاعة شرعا كما يكفي في صدقها عقلا وعرفا وثانيا من انا لو سلمنا وجوب قصد الوجه
قلنا انه ممكن في مقام الاحتياط ايضا وامكانه على وجهين احدهما ما قيل من ان الوجه ليس الا ما قام
دليل على ايقاع العمل على طبقه فيكون الاحتياط في مثل المقام وجها مقارنا لكل من الصلوتين فان
ستر العورة بالساتر الطاهر لما كان واجبا وكان تحصيله موقوفا على الاتيان بالصلوة في الثوبين
تعين وكان الاحتياط بها مقارنا لكل منهما وثانيهما ما هو مقتضى التدقيق وهو انه لا يخفى انا
اذا قلنا بوجوب مقدمة الواجب مطلقا او بوجوب خصوص المقدمة التي هي تكرار نفس الواجب المعبر عنها
احيانا بالمقدمة العلمية لكونها مقدمة للعلم بحصول الواجب فلا اشكال ح لانه ينوي الوجوب بكل
منهما وقد حكي في تقريرات العلامة ره في المقام ما يقتضي الالتزام باحد الامرين من وجوب المقدمة
مطلقا او وجوب خصوص النوع فانه قال لم ينبه على لزوم ذلك وجب ان احدى الصلوتين واجبة دون
الاخرى ثم يعلم المكلف بعد فعلهما انه قد فعل الواجب في الجملة وليس كذلك انتهى واما ان يمنع
من وجوب المقدمة حتى فيما لو كانت مقدمة العلم وح نقول انه ينوي بمجموع الصلوتين
او الصلوة بتحصيل الواجب الواقعي الذي في ذمته فينوي عند الاشتغال باولى المتكررات الاتيان بها
لتحصيل الواجب الواقعي الذي في ذمته ودعوى ان العلم بكون المأتي به مقربا معتبر حين الاتيان
به ولا يكفي العلم بعده باتيانه ممنوعة اذ لا شاهد لها بعد تحقق الطاعة بغير ذلك ايضا وان
شئت تتميم الجواب على وجه يطابق ما ذكرناه من لزوم اقتران ما يعتبر في العبادة بها قلت نمنع
من ذلك وانما هو فيما لو كان مقدورا الا ترى ان الاستقبال شرط في الصلوة وليس
مقترنا بها في صلوة من يصلي الى اربع جهات وان شئت الجواب عن خصوص ما ذكر من وجوب
القطع عند ايقاع كل فريضة بطهارة ثوبه فيثبت في مقابله بما ذكر في ترك من منع من اشتراط
القطع بطهارة الثوب فان ذلك شرط مع القدرة لا مع الاشتباه هذا ولا يخفى عليك ان مسألة

الثوبين فقد ورد فيهما حسنة صفوان بالصلاة فيهما معا لكن بناء ورئيس لما كان من لا يعمل بالخبر الاحاد تكلم في المسألة على طبق القاعدة ويقرب من خالف ما لا ساحب كذلك وتكلم غيرهما على حسب كما من باب المماشاة فقد بين ثانيهما ان يكون متمكنا من تحصيل العلم التفصيلي وهو على قسمين احدهما ان يكون الاحتياط بغير تكرار المامور به وثانيهما ان يكون الاحتياط بالتكرار للعبادة كالاتيان بصلاة الظهر مرتين في ثوبين احدهما متنجس ولا يعلم بعينه او بما في حكم كما لكان الظهر تماما وقصرا عند العلم الاجمالي باشتغال الذمة باحدهما وكالجمع بين الظهر والجمعة وانما جعلنا هذين في حكم التكرار وكان في نفسه لان التكرار عبارة عن الاتيان بالشيء ثانيا وهما لم يوت بالشيء الاول بعينه ثانيا اما الاول فاما ان يكون الامر فيما يراد الاحتياط فيه دائرا بين كونه واجبا ومباحا وبين كونه مندوبا ومباحا او بين كونه واجبا ومندوبا ومباحا ويجمع الجميع هو دوران الامر بين كون كل من طرفي العلم الاجمالي عبادة وذلك فيما لم يكن الاباحة احدى الطرفين او الاطراف او كون احدهما عبادة والاخر غيرها كما لو كانت الاباحة احدى الطرفين وكان الطرف الاخر شيئا من الوجوب والندب ولا ريب ان جانب الاحتياط هو الاتيان به فيكون الامتثال بالعلم الاجمالي والاحتياط يحصل بمجرد الاتيان به من دون حاجة الى التكرار المقصود بالبحث هو ان الاحتياط بالاتيان مع التمكن من تحصيل العلم بحال ما ياتي به بل هو جائز في صورة دوران الامر بين الوجوب والندب فنقول ان الحق فيه هو الاول لتحقق معنى الاطاعة ضرورة تحققه بالاتيان بما يحسن الاتيان به ويترجح في نظر الامر وهو متحقق في المقام لان ما يفترق به الواجب عن المندوب فهو جواز الترك في الثاني دون الاول وليس جواز الترك مناطا للاطاعة ومحققا لعنوانها وانما المحقق له هو الرجحان وهو موجود في الواجب والمندوب جميعا وذلك يكفي في تحقق الاطاعة وحصول القرب نعم يفترق الواجب من المندوب بوجه اخر هو ترتب العقاب على الترك وصيرورته داعيا الى العمل في بعض الاحيان لكن ذلك لا يصلح مانعا من الاتيان بالعمل في مثل ما نحن فيه لداعي الاطاعة والقرب الموجب لحصول الاطاعة واستحقاق الاجر بل قد منع بعضهم من صحة العمل عند اتيان الواجب خوفا من العقاب على تركه استنادا الى

الى ان ذلك لا يحصل به قصد التقرب هذا وما اخترناه وان كان خلاف المشهور لكن لم يثبت الاتفاق على خلاف مختارنا والذي يصلح مستندا للمذهب الاكثر امور احدها عدم تحقق عنوان الاطاعة الا بالعلم التفصيلي بكون ما ياتي به واجبا او مندوبا فلا يكون الاتيان على وجه الاجمال وعنوان الاحتياط محققا لعنوان الاطاعة وفيه ما عرفت من عدم تحقق عنوان الاطاعة الا بالعلم التفصيلي ضرورة ان الحكم في مثله انما هو العقل وهو قاض بتحققه بالعلم الاجمالي ايضا وزاد سيدنا الاستاد دام مجده النقض بصورة عدم التمكن على مذهب من يكتفي بالاحتياط والعمل على الاحتياط والعلم الاجمالي عند عدم التمكن فنقول كيف تحقق عنوان الاطاعة هناك ولم يتحقق هيهنا وهو امر موكول الى العقلاء وهو لا يفرق في تحقق عنوان الاطاعة بين المقامين وانت خبير بانه غير متجه ضرورة وجود الفرق بينهما موضوعا بوجود التمكن من تحصيل العلم التفصيلي وعدمه وان العقل قد يحكم في مقام الاطاعة عند عدم التمكن بما لا يحكم به عند وجود التمكن الا ترى انه يحكم عند انسداد باب العلم بالعمل بالظن ولا يرضى في صورة الانفتاح الا بالعلم فللقائل ان يقول ان الاخذ في العلم الاجمالي والتفصيلي بالنسبة الى صورتي التمكن من التفصيل وعدمه على هذا المنوال فيحكم بتحقق عنوان الاطاعة عند عدم التمكن من التفصيل وان لم يحكم بتحققه في صورة التمكن ومن المعلوم ان النقض لا يصح ايراده الا بما كان هو المنقوض عليه من واد واحد فتدبر ثانيها وجوب قصد الوجه ولا يمكن الا بالعلم التفصيلي وفيه ان الحكم بوجوب قصد الوجه ان كان من جهة عدم تحقق عنوان الاطاعة فقد عرفت بطلانه وان كان من دليل اخر تعبدي فعليك باقامته واني لك ذلك فالحاصل ان وجوب قصد الوجه ممنوع عندنا لعدم الدليل عليه فيكفي مجرد القربة في صحة العلم بالوجه وعدمه ثالثها وجوب العلم بالوجه فلا يصح شيء من العبارات الا بالعلم به وفيه ان الحكم بوجوب العلم بالوجه اما ان يكون مبنيا على عدم تحقق عنوان الاطاعة الا به وتوجه المنع عليه جليا واما ان يكون مبنيا على وجوب قصد الوجه في الاتيان بالعبادات فيجب العلم بالوجه مقدمة لقصد الوجه للواجب وقد عرفت منار وجوب قصد الوجه فوجوب مقدمته اولى بالبطلان

واما ان يكون من باب التعبد لقيام الاجماع على وجوب العلم بالوجه كما هو مقتضى الاجماع المحكي
عن الشريف الرضي الذي قرره اخوه الشريف المرتضى رحمهما الله فقد حكى في المدارك عن الذكرى في
مسئلة صحة صلوة من اتم جاهلا مع كون وظيفته القصر انه سئل المرتضى رض عن ذلك اخو الرضي
فقال الاجماع منعقد على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل
باحكامها فلا تكون مجزية فاجاب المرتضى بجواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور
فصريح الرضي ره وظاهر تقرير المرتضى ره له حيث لم يمنع منه واجاب بجواز كون الجهل مغيرا لثبوت
على بطلان صلوة من لا يعلم احكامها ومنها العلم بالوجه والجواب عنه نمنع من انعقاد الاجماع لكونه
اجماعا منقولا لا نعتبره الا اذا افاد الوثوق ولا يحصل به الوثوق في مثل هذه المسئلة التي هي
من المسائل الاصولية العقلية المتعلقة بكيفية الاطاعة مضافا الى انا نمنع شمول معقد الاجماع لمثل
ما نحن فيه فان المراد بالاحكام انما هو الاحكام التعبدية وهنا ولكن الاحتياط في ترك الاحتياط
والعدول عن العمل على العلم الاجمالي الى تحصيل العلم التفصيلي خروجا عن مخالفة الاكثر فان
قلت قد ذكرت ان المسئلة عقلية والحاكم فيها هو العقل من جهة كون الكلام في كيفية الاطاعة
فان كنت قد تيقنت بتحقق عنوان الاطاعة بالعمل على العلم الاجمالي فلا وجه للحكم بالاحتياط بتحصيل
العلم التفصيلي لان الاحتياط لا يتحقق موضوعه الا مع ثبوت الاحتمال وان كنت في شك من تحقق
عنوان الاطاعة بالاحتياط والعمل على العلم الاجمالي فكيف حكمت بجواز العمل عليه في مقام المنوي
وكيف يمكن الحكم بالجواز مع الشك والحاكم بتحقق الاطاعة على فرض تحققها هو العقل الذي يعرف
حكمه ولا يرتفع بمجرد احتمال الخلاف قلت لا ريب في تحقق الاطاعة عند العقل والعقلاء بالاحتياط
والعمل على العلم الاجمالي فقد راجعنا العقل والعقلاء وعلمنا بصدق عنوان الاطاعة بذلك
ووجدنا اطلاق اوامر الاطاعة مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ونحو ذلك مطابقة
لما دلنا عليه العقل والعقلاء ثم انا لما راجعنا فتاوى العلماء وجدنا اكثرهم يحكمون بلزوم تحصيل
العلم التفصيلي فنرى عندنا احتمال ان يكون الشارع قد اراد من المكلف في مقام الاطاعة ما يزيد

يزيد على ما يكتفي به العقل من العمل على العلم الاجمالي في مقام الاطاعة وهو تحصيل العلم التفصيلي وهذا
الاحتمال لا يورث الشك في حكم العقل فهو باق بحاله ونحن قاطعون بتحقق الاطاعة العقلية بالعمل
على العلم الاجمالي وانما الشك في اعتبار الشارع امرا زائدا على ما يحكم به العقل وهذا الاحتمال دافعه كما
ينفيه اصل البرائة واطلاق اوامر الاطاعة لكنا بنينا على الاحتياط بترك الاحتياط والعمل على العلم الاجمالي
خروجا من مخالفة الاكثر وهذا كله فيما لو دار الامر بين شيء من الوجوب والندب او كليهما وبين الاباحة
وهو دوران الامر بين العبادة وغيرها ما التي فيه ايضا ما ذكرنا من جواز العمل على الاحتياط والعلم
الاجمالي لصدق الاطاعة في مثل ذلك بعض الاحيان فيتحقق بذلك عنوانها فلا يبقى اشكال واما اذا
وهو ما لو كان الاحتياط بالتكرار وما في حكمه مع امكان العلم التفصيلي كما هو المفروض فقد ادعى فيه
صاحب الحدائق ره اتفاق الاصحاب على عدم جوازه وحكى سيدنا الاستاد دام مجده عن صاحب
الفصول ره في مجلس البحث انه بعد حكمه بما هو مذهب الاصحاب من المنع علله بان التكرير المامور به
مع امكان تحصيل العلم التفصيلي لا يصدق عليه عنوان الاطاعة خصوصا اذا كان التكرير كثيرا فانه
لا يعد فاعله مطيعا بل يقال انه عابث لاغ ومع عدم صدق عنوان الاطاعة لا يبقى وجه للحكم بصحة
العمل فهو المستند في الحكم المذكور عن الاتفاق واما يلزمه اجماعا من الاجماع هذا ولا نعرف في ذلك
مخالفا سوى صاحب المدارك ره في مسئلة اشتباه ثوب الطاهر بالنجس بعد ما اختار ما ذهب اليه
المحقق ره من انه لو كان مع المصلي ثوبان احدهما نجس ولا يعلمه بعينه صلى الصلوة الواحدة في كل واحد
منهما منفردا وتكلم في ذلك بعض الكلام في فروع الادلة قال في المنتهى لو كان معه ثوب متيقن الطهارة
تعين للصلوة ولم يجز له ان يصلي في الثوبين لا متعددة ولا منفردة ثم قال وهو حسن الا ان وجهه
لا يبلغ حد الوجوب انتهى قال شيخنا المحقق دام مجده في رسالة بعد الاشارة الى ما حكيناه عن صاحب
المدارك بقوله فالظاهر من صاحب المدارك التامل بل ترجيح الجواز في المسئلة الاخيرة ولعله متامل
في الكل بعني كل ما نشأ بالمسئلة المذكورة اذ لا خصوصية للمسئلة الاخيرة انتهى والمسئلة محل اشكال
ولا ينبغي الخروج عن طريقة الاصحاب وهذا تمام الكلام فيما لو دار امر المكلف بين العمل على العلم الاجمالي

ويبني الرجوع الى اخبار الآحاد فذلك ايضاً يتصور على قسمين احدهما ان لا يكون الاحتياط بالتكرر
كما فيما لو دار امر شيء بين الوجوب والندب وغير ذلك من الصور المتقدمة في دوران الامر بين
العلم الاجمالي والعلم التفصيلي والحق في هذا القسم جواز العمل على العلم الاجمالي وترك الظن الخاص
فضلاً عن تحصيل الحصول بل الحكم بجواز العمل على العلم الاجمالي قبالاً للظن الخاص مع امكانه
ثابت بطريق اولى بعد ما عرفت من جواز العمل على العلم الاجمالي قبالاً للعلم التفصيلي في الوجه ما عرفت
من صدق عنوان الاطاعة فيحكم العقل بجواز العمل على العلم الاجمالي وان لم يتحقق هناك قصد
الوجه ولا ضير في ذلك بعد تحقق عنوان الاطاعة ويأتي هيهنا الخلاف المتقدم في تقديم
العلم التفصيلي على الاجمالي ودليله من الوجوه المذكورة هناك وقد عرفت الجواب عنها الا انه
يمكن التمسك لتقديم الظن الخاص على العلم الاجمالي بوجه آخر وهو ان ما دل على نصب الامارات
وجعل الطرق الظنية يعين العمل على الظن الخاص الذي هو مؤدى بها وترك العمل على العلم الاجمالي
والاحتياط والالتزام بمقتضى هذا الوجه على القول باعتبار الظن في الطرق اقوى والجواب
عنه ان من الواضح ان نظر الشارع انما هو الى الواقع ونصب الامارات الظنية انما هو من باب التسهيل
الامر على الرعية وليس المقصود من ذلك انحصار الطريق فيها وان كان الاحتياط مما يمكن ان
يحصل به الواقع لم يلزم العمل على الامارات مع حصوله ومن بعد كون وضع الامارات بمجرد التسهيل
قال بعض من يعتبر الظن في الطرق بجواز العمل على العلم الاجمالي في مقابلة الظن الخاص هذا ولكن
الاولى العمل بالظن الخاص وترك العلم الاجمالي جرياً على طريقة الاصحاب كما اشرنا اليه في دوران
الامر بين العمل على العلم الاجمالي والعمل على العلم التفصيلي ثانيهما ان يكون الاحتياط بالتكرير
والظاهر هنا ترك التكرير والاخذ بالظن الخاص لحصول الاتفاق المدعى على بطلان الاحتياط بالتكرير
للمقام ايضاً وجريان ما ذكر في المقصود هنا فان ما قد يدعى من قيام السيرة على ترك الاحتياط
بالتكرير الى تحصيل الاعتقاد ولو كان ظنياً ويجري هنا باقي ما ذكر في دوران الامر بين العمل
على العلم الاجمالي والاحتياط بالتكرير وبين العمل على العلم التفصيلي هذا هو الكلام في الظن الخاص

الخاص واما اذا دار الامر بين العمل على العلم الاجمالي والظن المطلق فتفصيل القول فيه ان هذا القسم
كسابقه ينقسم الى قسمين احدهما ما لا يكون العمل بالعلم الاجمالي فيه على وجه التكرار والآخر ما يكون
العمل فيه على وجه التكرار اما الاول فيعلم حكمه مما تقدم في سابقه من جواز الاطاعة والامتثال على وجه
الاجمال بحكم العقل على وجه القطع والاستقلال بل نقول ان الامتثال الاجمالي اذا كان كافياً في قبال
العلم التفصيلي والظن الخاص التفصيلي كان كافياً في مقابل مطلق الظن بطريق اولى هذا ولكن جماعة من الاصحاب
يرون ان الظن المطلق عند انسداد باب العلم حاله حال الظن الخاص فهو حجة شرعية يلزم العمل عليه
والجري على مقتضاه ويقتضون الى انه يجب تقديم العمل عليه على العمل على العلم الاجمالي وربما ينسب عليهم
على ذلك وما استقر عليه بناء الاصحاب من ان الناس صنفان مجتهد ومقلد فيكون تارك الطريقين
ولو بالمصير الى الاحتياط خارجاً عن الفريقين الذين استقر بناؤهم على صحة اعمالهم ولكن التحقيق
ان اعتبار الظن المطلق انما هو من باب الاحتياط وليس حجة برأسه كما يراه تلك الجماعة فهو احتياط
جزئي عند تعذر الاحتياط الكلي او تعسره وتوضيح ذلك ان اعتبار مطلق الظن ليس الا من دليل
الانسداد المعروف وقد اخذ فيه مقدمات منها تحقق الانسداد وبقاء التكليف واستلزام العمل بالاصل
البراءة في الموارد التي انسد فيها باب العلم الخروج من الدين واستلزام العمل بالاحتياط فيها العسر
والحرج ولا ريب ان مقتضى لزوم العسر في الاحتياط الكلي ليس هو حرمة الاخذ به بل مقتضاه انما
هي الرخصة في تركه الى الاحتياط الجزئي الذي هو العمل على الظن لدوران الامر عند وجوده بين
العمل على الطرق الموهوم وبين العمل على الطرق المظنون ولا ريب ان الاخذ بالمظنون اولى فيكون
الاحتياط في ذلك دون غيره ومن الواضح ان الرخصة في ترك الاحتياط الكلي لا يستلزم تحريمه ووجوب
العمل على الظن فاذا لم يلزم العسر في مورد لترجيح او لزم ولكن تحمل المكلف باختياره لم يكن هناك مانع
منه او حاصل ذلك جواز العمل على العلم الاجمالي والاخذ بالاحتياط مع امكان الظن المطلق بل
لنا ان نقول ان هذا لازم من قال بكون الظن المطلق حجة ايضاً لانه وان كان بحسب الظاهر
مناف للقول بحجية الا انا بعد ما علمنا ان مستندهم في القول بحجية ليس الا الدليل المعروف

الذي من جملة مقدماته استلزام الاحتياط للعسر الذي ليس مقتضاه سوى الرخصة في ترك
الاحتياط ومجرد جواز العمل بمطلق الظن لم يبق مانع من ترتيب الحكم على مقدار مقتضى الدليل
واما ما ذكره الاصحاب من ان الناس صنفان مجتهد ومقلد فليس المراد به الاجتهاد على طريقة
استنباط الحكم على وجه الظن المطلق او بتقليد مستنبط الحكم كذلك بل المراد به الاجتهاد على طريقة
العمل على الظنون الخاصة لان مشايخنا الاقدمون ولم يكن طريقة اعتبار مطلق الظن معروفة لديهم
حتى يدخل العمل على مطلق الظن في مورد الحصر مضافا الى ان كلامهم ذلك ليس مما سيق لافادة الحصر
فيما للعمل بالاحتياط بل في مقابلة ترك العمل على بصيرة كيف لا والاحتياط نوع من الاجتهاد في حق
المجتهد ومن يقاربه في مرتبة الاقتدار على العلم بموارده ومن التقليد في حق المقلد لبذل الاول
جهده في تحصيل العلم بجريانه في المورد وعدمه وتمكن الثاني من تحصيله الا بالاخذ من المجتهد ومما يشهد
بان العمل على الاحتياط ليس بمحظور عند فقهاء اصحابنا انه تداول عندهم تعقيب الفتاوى ببيان وجه
الاحتياط ولولا جواز العمل عليه كان التعرض لبيانه عقيب الفتاوى لغوا يجب تنزيههم عنه فالحق ان
العمل على العلم الاجمالي جائز لكن الاحتياط في تحصيل الظن نظرا الى استمرار طريقة اهل الشرع على ترك
العمل على العلم الاجمالي الى تحصيل الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظنا والى حكم جماعة بوجوب قصد
الوجه ولا يتحقق الا بالعمل على الظن المطلق فيما نحن فيه واما الثاني وهو ما لو توقف الاحتياط والعمل
بالعلم الاجمالي على التكرار فالامر مشكل لكن الاحتياط في ترك الاحتياط والعمل على العلم الاجمالي
لدوران الامر بين الاحتياطين وهما العمل على الاحتياط واتيان العمل مقرونا بنية الوجه لحكم جماعة
بلزومها ومراعاة الاحتياط في الثاني اقوى لاحتمال شمول معقد اتفاق صاحب الحدائق وما
استند اليه صاحب المقصودة المقام خصوصا مع ملاحظة ما عرفت من استمرار السيرة على تحصيل
الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظنا تنبيهات الاول اذا كان هناك علوم اجمالية مشتبهة الاطراف
وامكن تحصيل العلم التفصيلي في بعض دون بعض فهل يلزم العلم التفصيلي فيما امكن ام لا يلزم تحصيله
نظرا الى ان العمل لا ينفك عن الوقوع على مقتضى العلم الاجمالي لعدم امكان تحصيل العلم التفصيلي في

في جميعها مثال ذلك انه لو كان هناك ثوبان اشتبه طاهرهما بالمتنجس واشتبه القبلة في جهات
اربع ودار الامر بين مكانين اشتبه المباح منهما بالمغصوب وامكنه تحصيل العلم بتعيين المكان المباح فهل
يلزم ذلك ام لا يلزم من جهة انه لا مناص من الاتيان بالعمل على مقتضى العلم لعدم انتهاء جميع اقسامه
المتعلقة بالجهات المتعددة الى العلم التفصيلي فنقول لا اشكال انه لا بد من تحصيل العلم التفصيلي عند التمكن
منه في كل موضع يلزم تحصيل التفصيلي مع امكانه وهو العلم الاجمالي مطلقا عند الاكثر وما كان منه مستلزما للتكرير
عندنا وذلك لان ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور الثاني انه اذا كان هناك
علمان اجماليان احدهما اقل اطرافا والاخر اكثر فهل يلزم العمل على الاقل ام لا مثال ذلك فانه اذا كان له ثوبان
اشتبه طاهرهما بالمتنجس منهما وخمسة اثواب اشتبه طاهرها بالمتنجس منها فهل يلزم في مثل هذا الفرض
الصلاة في الثوبين دون تلك الاثواب ام لا الظاهر لزوم العمل على ما يقل معه التكرار لان ما هو اقل
اطرافا من العلم الاجمالي بمنزلة العلم التفصيلي بالقياس الى ما هو اكثر اطرافا منه فيتعين الاخذ بالاجمالي
فيما كان يتقدم فيه العلم التفصيلي على العلم الاجمالي ومثل هذا الفرض ما لو امكن تقليل اطراف العلم الاجمالي
كما لو كان له خمسون ثوبا يعلم بطهارة احدها بالخصوص ونجاسة عشرين فاذا اراد التكرير بعدد الاثواب
كان اللازم عليه ان يصلي خمسين صلاة لكن لو فرض انه تمكن من تحصيل العلم التفصيلي بنجاسة ثلاثين
منها غير معينة صارت صلاته عشرين فهل يلزمه التقليل ام لا الوجه لزومه فيما يلزم العمل التفصيلي وهو صورة
التكرار مع امكان تحصيل التفصيل عندنا ومطلقا عند غيرنا لما عرفت من ان الاقل بمنزلة العلم التفصيلي
بالقياس الى الاكثر والميسور لا يسقط بالمعسور الثالث انه اذا استلزم تحصيل العلم التفصيلي في واقعة
العمل على العلم الاجمالي في غيرها فهل يلزم التفصيل ام يسقط مثال ذلك ما لو كان ثوب طاهر مشتبها
بين اثواب لو اراد تحصيل العلم بطهارة ثوب لم يكن له مناص الا بالمسير الى شاطئ نهر بعيد لغسله
فيه لكنه لو سار الى ذلك المكان اشتبه عليه القبلة وهذا الفرض يتصور على وجهين احدهما
ان يتساوى اطراف العلمين الاجماليين كما لو كان الثوب قد اشتبه في اثنين وكانت جهات
اشتباه القبلة ايضا بذلك العدد دون ان يختلفا بان يكون اطراف احدهما اقل والاخر اكثر عددا

كما لو كان عدد الاثواب في مثال المذكور اقل من عدد الجهات المحتملة للقبلة او بالعكس والذي
يقتضيه طريقة الاصحاب هو الحكم بالتخيير في صورة التساوي وترجيح الاقل في صورة الاختلاف
بالقلة والكثرة اما المقام الاول وهو كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف واعتباره كالعلم التفصيلي
فقد عرفت ان الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية
عند حصول العلم الاجمالي ليلزم الاحتياط راجع المسئلة البرائة والاحتياط والمقصود هنا بيان اعتباره
في الجملة الذي اقل مراتبه حرمة مخالفة القطعية فنقول ان العلم الاجمالي صور كثيرة لان الاجمال
والشك في التعيين الطاري بعد فرض تحقق العلم في الجملة اما ان يكون من جهة متعلق الحكم وموضوعه
مع تبيّن نفس الحكم تفصيلا بان علم انه الوجوب مثلا وذلك كما لو شككنا في ان حكم الوجوب في يوم الجمعة
متعلق بالظهر او الجمعة وحكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجي من اللحمين المشتبهين او بذاك
وان شئت عبرت عن الشك في موضوع الحكم مع العلم بنفسه بالشك في المكلف به واما ان يكون
من جهة نفس الحكم مع تبيين موضوعه كما لو شك في ان هذا الموضوع الكلي او الجزئي تعلق به الوجوب
او الحرمة مثال ذلك ما لو شك في ان الجهر بالبسملة في الصلوة الاخفاتية هل هو واجب او محرم
او شك في امراة خاصة انها منذورة الوطي او حائض وان شئت عبرت عن الشك في الحكم مع العلم
بموضوعه بالشك في التكليف لان الشك لما كان في نوع التكليف كان نوع التكليف الخاص وهو
كليهما بعينه اذا لوحظ بخصوصه مشكوكا من الحكمين كالوجوب والتحريم تعلق باحد هذين الموضوعين بعينه
وثانيهما ان يكون هناك حكمان وموضوعان لكن لا يعلم ان شيئا من الحكمين بعينه لاحق لشيء من الموضوعين
بعينه كالوجوب والحرمة في الانائين المشتبه طاهرهما بالمتنجس بالنسبة الى الوضوء بناء على ظاهر مختار
القدماء فان ظاهرهم ان استعمال المتنجس حرام فانه يكون هناك حكمان احدهما وجوب الاستعمال
في الوضوء للطاهر من الانائين والاخر حرمة الاستعمال للمتنجس منهما ولكن لما لم يتعين شيء منهما
كان اختصاص كل منهما بشيء من الحكمين غير معلوم ولهذا نعلم ان مثال الانائين المشتبهين بالنسبة
الى الوضوء من الشبهة المحصورة كما وقع من بعضهم سهو بل كان الشبهة المحصورة عبارة عما دار

دار امره بين التحريم والاباحة والثاني ان المشتبهان بالنسبة الى الوضوء على مذهب القدماء مما دار
امره بين الوجوب والحرمة وعلى مختار المتأخرين من عدم وجود الحرمة فيلزم الوضوء فليس من الشبهة
المحصورة ايضا نعم الثاني ان المشتبهان بالنسبة الى الوضوء على مذهب القدماء مما دار امره بين الوجوب والحرمة
وعلى مختار المتأخرين من عدم حرمة استعمال المتنجس فانه مما دار امره بين الوجوب وعدم الحرمة فيلزم الوضوء فليس
من الشبهة المحصورة ايضا نعم الاناءان المشتبهان بالنسبة الى الشرب يكون حالهما من الشبهة المحصورة لدوران
الامر بين الحرمة والاباحة ثم ان الاشتباه في كل من الاقسام الاربعة السابقة اما ان يكون من جهة الخطاب
الذي من شانه ان يصدر عن الشارع ويتحقق هذا في ضمن فقد الخطاب او اجماله او تعارض الخطابين واما
ان يكون من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب وبملاحظتهما مع الاقسام السابقة يتحصل صور
ثمان مثال الشك في الحكم مع كون الاشتباه من جهة الخطاب الشرعي هو دوران الامر بين المحذورين
اذا دل احد النصين على وجوب شيء والاخر على حرمته كما يحكى في مسئلة الجهر بالبسملة في الصلوة
الاخفاتية ومثال الشك في الحكم مع كون الاشتباه من جهة اشتباه مصاديق متعلقه متعلق ذلك الخطاب
هو دوران امر المراة الخاصة بين كونها منذورة الوطي وحائضا ومثال الشك في الموضوع مع كون
الاشتباه من جهة اشتباه مصاديق الموضوع ما لو شككنا في ان حكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجي
من المشتبهين او بذاك الذي ان منهما فيما الاول هو الشك في المكلف والشك فيه دائما يرجع الى الشك
في مصاديق متعلق الخطاب ولا يرجع الى الشك من جهة نفس الخطاب لكنه قد يرجع الى الشك في التكليف
كما لو كان المكلف مرددا بين اثنين كواجدي المني في الثوب المشترك فان كلا منهما شاك في توجه
الامر بالاغتسال اليه وقد يرجع الى الشك في المكلف به كما لو دار امر المكلف بين عنوانين كالخنثى على
القول بكونه غير خارج عن احد الطبيعتين فان وظيفة كل منهما معلومة ولكن كونه مكلفا
معلوم الا ان الشك في ان ما كلف به الخنثى هل هو الجهر في المغرب مثلا او الاخفات هذا ولا
بد قبل التعرض لبيان احكام الاقسام من التعرض لامرين احدهما انك قد عرفت في اول المسئلة ان
اعتبار العلم ان اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقية وقد يكون باب الموضوعية

بجعل الشارع والكلام هنا في الاول اذ اعتبار العلم الاجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دل
على جعله موضوعا فان دل على كون العلم التفصيلي داخلا في الموضوع كما لو فرضنا ان لم يمكن بوجوب
الاجتناب الا عما علم تفصيلا نجاسته فلا اشكال في عدم اعتبار العلم بالنجاسة اجمالا الثاني انه اذا
تولد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد وجب اتباعه وحرم مخالفته لما تقدم
من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص فلا فرق بين من علم ببطلان صلوته تفصيلا
ابتداء وبين من علم به كذلك مترتبا على علم اجمالي فكما يحكم ببطلان صلوته بالعلم بالحدث بخصوصه
كذلك يحكم به بالعلم بواحد مردد بين الحدث والاستدبار او بين ترك ركن وفعل مبطل او بين فقد شرط
من شرائط صلوة امامه بناء على اعتبار وجود شرائط الامام في علم المأموم الى غير ذلك وذلك لما عرفت
الاشارة اليه من ان ذلك العلم الاجمالي بالامر المردد دال على العلم ببطلان الصلوة تفصيلا وبالجملة لا فرق
بين هذا العلم التفصيلي المتولد من العلم الاجمالي وبين غيره من العلوم التفصيلية الا انه قد وقع في الشرع
موارد يوهم خلاف ذلك منها ما وقع في الاصول من حكم بعضهم فيما اذا اختلف الامة على قولين
ولم يكن مع احدهما دليل بانه يطرح القولان ويرجع الى مقتضى الاصل فان اطلاقه يشمل ما لو علمنا
بمخالفة مقتضى الاصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين وذلك اذا لم يكن الاصل على وفق
احدهما بل ظاهر كلام الشيخ ره القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي المعلوم تفصيلا مخالفته لحكم الله الواقعي
الصادر عن الحجة في الواقعة ولهذا اورد صاحب المعالم ره تبعا للمحقق ره على الشيخ ره في استضعافه
القول الاول بانه يلزم منه اطراح قول الامام ع بانه يبطل ما اختاره الشيخ ره ايضا مما استضعف
به القول الاول لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل
بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ع والفاضل القمي ره وان حمل التخيير في كلام الشيخ ره
على التخيير الظاهري لكن قد عرفت ضعفه في باب الاجماع ومن هذا القبيل ما حكم به صاحب
الفصول ره من التفصيل في خرق الاجماع المركب بين ما لو كان ضمنية القولين هي الاصل وبين
ما كان ضمنيهما الدليل بجواز الخرق في الاول دون الثاني فان العمل بالاصلين مستلزم لمخالفة

لمخالفة العلم التفصيلي في الواقعة بكون الحكم المتولد مخالفا لما صدر عن الحجة وقد تقدم تفصيله
في محله ومنها حكم بعضهم في الاصول ايضا بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة كما لو
مزج المائعين وشربهما او تدريجا فان الارتكاب دفعة مما يحصل في ضمنه العلم التفصيلي بارتكاب الحرام
واما الارتكاب تدريجا فان منع منه العلم تفصيلا بارتكاب الحرام نظرا الى عدم علمه في حال المباشرة
لارتكاب كل منهما بخصوصه لكن لا يخلو المنع من انه قد يؤدي الى العلم التفصيلي بالحرمة او النجاسة كما
لو اشترى بالمشتبهين للذين يعلم ان احدهما ميتة جارية فانا نعلم تفصيلا ببطلان البيع في تمام
الجارية لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلا بحرمة وطيها مع ان القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من
كلامه اخراج هذه الصورة ومنها حكم بعضهم بصحة ائتمام احد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما
بالاخر مع ان المأموم يعلم تفصيلا ببطلان صلوته من جهة حدثه او حدث امامه ومنها حكم الحاكم
بتنصيف العين التي تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق احدهما وكذب الاخر فان لازم ذلك جواز
شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع انه بعد الشراء يعلم عدم انتقال تمام ما اليه من مالكه الواقعي
ومنها حكمهم بانه لو كان لاحد درهم ولاخر درهمان فتلف احد الدراهم من عند الودعي كان لصاحب
الاثنين واحد ونصف وللاخر نصف فانه قد يتفق افضاء ذلك الى مخالفة تفصيلية كما لو اخذ
الدرهم المشترك بينهما ثالث فانه يعلم تفصيلا بعدم انتقاله اليه من مالكه الواقعي ومنها ما لو
اقر بعين لشخص ثم اقر بها للاخر فانه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها الى الاول فانه قد يؤدي
ذلك الى اجتماع العين والقيمة عند واحد اذا اشترى كلا منهما من انتقل اليه ويبيعهما بثمن واحد
فيعلم عدم انتقال تمام الثمن اليه لكون بعض مثمنه مال المقر في الواقع ومنها الحكم بانفساخ العقد
المتنازع في تعيين ثمنه او مثمنه على وجه يقضي فيه بالتحالف كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين
عبدا او جارية فان رد الثمن الى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع
ثمنا للعبد او الجارية وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير او مائة درهم فان الحكم
برد الجارية مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري ومنها الحكم بانه لو قال احدهما بعتك

الجارية بمائة وقال الآخر وهبتني اياها ففي التحالف وترد الجارية الى صاحبها مع انا نعلم تفصيلا
بانتقالها من ملك صاحبها الى الآخر الى غير ذلك من الموارد ويمكن دفع الاشكال عن الاول اما عن
القول فيه بالرجوع الى الاصل فبان المراد به الرجوع الى الاصل الموافق لاحد القولين دون عين واما عن
القول بالتخيير فبانه ناظر الى فرض الكلام في دوران الامر بين المحذورين بالنسبة الى المورد الواحد
كما اذا قال ارباب احد القولين بوجوب شيء وقال ارباب القول الآخر بحرمته فان التخيير لا يوجب
العلم التفصيلي بالمخالفة لانه كلما اختار شيئا منهما كان في مقام العمل موافقا لاحدهما وان كان
مرادهم الاطلاق حتى بالنسبة الى ما استلزم المخالفة التفصيلية فنحن نمنع ونضرب عن الالتزام به واما
كلام صاحب الفصول ره فليس قابلا للحمل على ما وجهنا به كلام الاقدمين لدلالته على ما لم يدل
عليه كلامهم من كونه مطلقا الا استلزامه المخالفة المعلومة فانه استدل على جواز الخرق اذا كان
صحة القولين على الاصل بقوله ولنا على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام دليل صالح للمنع فيجب
اتباع ما يقتضيه الادلة التي يستفاد منها الظهور وان ادى الى القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح
العلم الاجمالي ببطلان احد القولين في الواقع لان ذلك لا ينافي صحتهما بحسب الظاهر كما يكشف
عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقى احد
الثوبين المشتبه طاهرهما بالمتنجس وبطلان الصلاة فيه مع ان هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعا
لان الثوب الملاقي ان كان نجسا بطل الوضوء والصلاة معا وان كان طاهرا صحا معا هذا كلامه
وعن الثاني بانه لا قائل بجواز الارتكاب ولا يلزم مخالفة العلم التفصيلي في صورة التدريج
عند ارتكاب كل منهما بعينه واما استلزام المخالفة التفصيلية بالمآل كما في صورة التدريج عند
ارتكاب كل منهما لو كانت جارية مثلا بالشبهتين كما سبق ذكره فيمكن التفصي عنه ثانيا بان المجوز
انما يقولون بالجواز في صورة عدم استلزام مخالفته للعلم التفصيلي فتكون صورة استلزامه
مستثناة من الحكم بالجواز محكوما عليها بالمنع عندهم واخرى بان العلم التفصيلي قد اخذ موضوعا
في الحكم بالحرمة والنجاسة فالمشتبهات ظاهرا في الواقع ان كان قد اشتبه الطاهر بالمتنجس

وكن لا يجري ذلك فيما ان كون هو المخير [illegible]
واما يستلزم التخيير بالجهة كونه الواقع [illegible]
او لا هو [illegible] المكلف [illegible] الاطلاق [illegible]
التخيير [illegible] بالاجماع [illegible]
[illegible] ان التخيير [illegible]
فعلم البيان [illegible]
[illegible]

بالمتنجس ومن قبيل المباح في الواقع ان كان قد اشتبه المحرم بالمحلل وان كان مرادهم الحكم بالجواز في صورة
مخالفة العلم التفصيلي من دون اعتبار العلم التفصيلي موضوعا في الحكم بالحرمة والنجاسة فابطلناه بالمنع بناء
على ما حققناه من اعتبار العلم التفصيلي طريقا من حيثية حصوله من طريق خاص وعن الثالث بان صحة صلاة
المأموم في الصورة المفروضة مبنية عندهم على اعتبار العلم التفصيلي بالحدث موضوعا في الحكم ببطلان
الصلاة فيكون المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلا من مكلف خاص فالمأموم والامام
متطهران في الواقع وهي مبنية على ان الحكم الظاهري في حق كل احد نافذ واقعا في حق الآخر فان من اتفق
كانت صلاته صحيحة بحسب الظاهر عند نفسه فللآخر ان يرتب عليها آثار الصحة الواقعية فيجوز
له الائتمام ويمكن استفادة الوجهين من كلام صاحب المدارك ره حيث قال بعد حكمه بعدم وجوب الغسل
على واحد من المشتركين في الثوب الموصوف وفي جواز ائتمام احدهما بالآخر وحصول عدد الجمعة بهما قو
الظهرهما الجواز لصحة صلاة كل منهما شرعا واصالة عدم اشتراط ما زاد على ذلك وقيل بالعدم للقطع
بحدث احدهما وهو ضعيف فان المنع من حصول الحدث انما يتحقق اذا زال من تحصيص بعينه وهنا بهما
ارتفع لازمه وهو وجوب الطهارة اجماعا انتهى وعن الرابع ان طريق الاشكال يرتفع من وجهين احدهما
ان الحاكم كيف يحكم بذلك وثانيهما ان الثالث كيف يجوز له شراء النصفين ووجه التفصي عن الاول
ان كلام الفقهاء في هذه المسألة يمكن ان لا يكون ناظرا الى صورة العلم الاجمالي بان العين مختصة باحدهما
دون الآخر بل يكون ناظرا الى صورة جهل الحاكم بالواقعة بحيث يحتمل ان تكون العين مشتركة بينهما على
وجه الاشاعة او تكون لثالث وعلى هذا فلا اشكال في حكم الحاكم وكذا في شراء الثالث للنصفين فعلى
هذا فيسقط الاشكال من الوجه الثاني ايضا لكن ان كان مرادهم ما يعم صورة العلم الاجمالي بكون العين
لاحدهما دون الآخر فوجه التفصي عن اول وجهي الاشكال واضح لان الحاكم ليس شأنه الا ابقاء نظام
الناس والسير بطريق دفع التشاجر وقطع التجاذب من حيث تساوي ايديهما وتحالفهما ان جرى به الاثبات
حكم بينهم بان مقتضى وظيفتهم ان يتقاسما العين نصفين واما وجه التفصي عن الوجه الثاني فهو
ان يقال ان التنصيف على الوجه المذكور صلح قهري من قبل الشارع فقد حكم بانتقال نصف العين الى

احدهما كان زعين بعد ان كان للاخر او من قبل الحاكم بحكمه بالتنصيف وح اما ان يكون حكما واقعيا
حكم به الحاكم فيترتب عليه اثار من صيرورة احد النصفين لاحد المتداعيين والاخر للاخر فيجوز الشراء
منهما معا لثالث او يكون حكما ظاهريا بطريقة اكثر الاصحاب او يكون صورة مخالفة العلم التفصيلي
مستثناة ان لم نقل بكون الحكم الظاهري مما يترتب عليه الاثار فلا يجوز شراء الثالث وعن الخامس
ان مسئلة الودعي تتصور على صور لانه اما يدعي كل منهما ان التالف ليس منه وانما هو مال الاخر
او يدعي ذلك احدهما وح فاما ان يصدقه الاخر او يسكت وعلى التقادير اما ان يسكت الودعي او يحكم
بكون التالف من احدهما بعينه ففي صورة حكم الودعي بالتعيين لا اشكال في ان القول قوله وفي صورة
تصادقهما على كون التالف من احدهما بعينه لا اشكال ايضا ففيها تبقى صورتين لا اشكال في عدم الحكم
بتنصيف الدرهم ويبقى غيرهما مندرجا تحت اطلاق حكمهم وح نقول ربما يقال في مسئلة بوقوع الشركة
القهرية بالتلف واورد عليه سيدنا الاستاد دام مجده بان مقتضى الشركة القهرية تقسيم الباقي
اثلاثا وقد نطق النص وكلمات الاصحاب بتقسيمه اربا عا فوجه التفصي عن هذا الاشكال ان يقال ان
اخذ نصف الدرهم انما هو من باب المصالحة القهرية من قبل الله تع او مصالحة قهرية مسببة من حكم
الحاكم وحكمه حكم واقعي مستتبع للاثار او ظاهري لكنهم التزموا بترتب الاثار على الحكم الظاهري او انه
ليس مبنيا على شئ من الوجوه لكنهم لا يقولون بذلك الا بالنسبة الى غير صورة مخالفة العلم التفصيلي
فلا يجوزون شراء الثالث اول هذه الوجوه مما لا باس بها ولكن الشركة القهرية ايضا مما لا يحتمل في المقام
لان ما اورده عليها من انه لازمها التقسيم اثلاثا انما يتم اذا كان حدوث الشركة القهرية في جميع المال
قبل تلف شئ منه واما اذا كان حدوثها بعد التلف فانه ليس هناك الا درهمان احدهما مختص
بصاحب الدرهمين فيبقى الاخر يحدث فيه الشركة القهرية لكن الانصاف ان ما ذكره دام مجده وجيه
لان الشركة بدون الامتزاج مما لا وجه له وبعد تلف احدهما لا يتحقق موضوع حدوث
الشركة لان التالف من احدهما ويحتمل انه من صاحب الدرهم الواحد فكيف يبقى موضوع امتزاج
المالين لكن يبقى هنا شئ وهو ان فساد القسمة اثلاثا ليس بذلك الوضوح فانه ايضا قول في

ويكون الحكم الظاهري مستتبعا للاثار من جانب الشرع كما هو ظاهر

في مسئلة تتفرع على الشركة القهرية وعن السادس ان حكم الحاكم بذلك انما هو من باب اثبات وظيفة
المقر مما يلزمه باقراره للاول ومما يلزمه باقراره للثاني واما شراء الثالث فان قيل بجوازه فانما
يكون الاقرار من اسباب النقل او على كونه سببا في حكم الحاكم وهو حكم واقعي يترتب عليه جميع الاثار او
حكم ظاهري ويكون مبنيا على ترتب الاثار على الحكم الظاهري كما هو ظاهر طريقة الاكثر ويمكن ان يقال انهم
لا يلتزمون بجوازه نظرا الى استلزامه المخالفة التفصيلية ويكون ذلك مستثنى من الاثار المترتبة
على ما تقول به وعن السابع بان يكون وجه صحته انفساخ العقد من قبل الله تع او ان يفسخه الحاكم بحكمه
او يتداعيان بحالفهما وان يكون العقد باقيا على ما كان عليه لكن لما كان التحالف كاشفا عما هو غير
الواقع وكان اثر الحلف حرمة التصرف في المال وكان حكم الحاكم مما لا يجوز مقابلته بالمخالفة فلا جرم وقع
التقاص قهرا فلذا سواء كان احد العوضين اقل من الاخر ام لا والتقاص على وجه خاص بان ياخذ ما قابل
حقه ويدس الزائد عن حقه او يبذله في كيس صاحبه ولو من حيث لا يعلم به وهذا الاخير هو الانسب بمذاق
الفقهاء وبه يندفع الاشكال عن مسئلتين المذكورتين في ذيل هذه المسئلة فتحصل مما بيناه ان الجواب
عن الاشكال على المسئلتين المذكورتين في ذيل هذه المسئلة الوارد على الموارد المذكورة من جهة استلزام
مخالفة العلم التفصيلي اما بالرجوع الى الاصل الواقعي او بدوران الامر بين الحد ونحوه او باخذ العلم التفصيلي
موضوعا في الحكم او بكون الحكم واقعيا او ظاهريا يترتب الاثار على الحكم الظاهري ويكون مورد مخالفة
العلم التفصيلي مستثنى من تحت حكمهم او بالصلح القهري او الانتقال القهري او التقاص القهري او بانفساخ
العقد او بالرد فلاحظ كلا بالنسبة الى ما يليق به كاتبا ولو فرض انهم لم يلتفتوا الى شئ مما ذكر وكان
بناؤهم على جواز المخالفة التفصيلية اللازمة من العلم الاجمالي في الموارد المذكورة او بعضها
قابلنا. بالمنع اذا عرفت ذلك فلنعد الى ما كنا فيه وهو حكم مخالفة العلم الاجمالي فنقول مخالفة
الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين احدهما مخالفته من حيث الالتزام كالالتزام باباحة
وطي المرئة المرددة بين من حرم وطيها بالحلف ومن وجب وطيها به مع اتحاد زماني الوجوب
والحرمة وكالالتزام باباحة موضوع كلي مردد امره بين الوجوب والتحريم مع عدم كون احدهما

المعين بعد بانه يعتبر فيه قصد الامتثال فان المخالفة في كلتا الشبهتين ليست من حيث العمل لانه لا يخلو من الفعل
الموافق للوجوب والترك الموافق للحرمة فلا قطع بالمخالفة الا من حيث الالتزام باباحة الفعل وثانيهما
مخالفة من حيث العمل كترك الامرين اللذين يعلم بوجوب احدهما وارتكاب فعلين يعلم بحرمة احدهما
فان المخالفة هنا من حيث العمل وعلى التقديرين فاما ان يكون الشبهة في الموضوع او يكون في الحكم فهنا
مقامات اربعة من حيث البحث عن جواز المخالفة الالتزامية في الشبهة الموضوعية وجوازها في الشبهة
الحكمية ونتبع الكلام في هذه المقامات وجواز المخالفة العملية في الشبهة الموضوعية وجوازها في
الشبهة الحكمية ونتبع الكلام في هذه المقامات بذكر الشك في المكلف وان كان يرجع الى الشك في
التكليف او الشك في المكلف به اللذين هما عبارتان عن الشبهة الحكمية والموضوعية على الوجه
الذي بيّنّا وذلك لاختصاصه بمزيد ابحاث ينبغي التكلم فيها فالمقام الاول في تحقيق البحث
عن جواز المخالفة الالتزامية في الشبهة الموضوعية ومحل الكلام ما اذا كان هناك حكمان واما
اذا كان الحكم واحدا كالشبهات الابتدائية فلا اشكال في جواز المخالفة الالتزامية كما في جميع
موارد البرائة ويتصور المخالفة الالتزامية بدون العملية فيما اذا كانت الواقعة واحدة ودار الامر
فيها بين المحذورين مع كون الواجب توصليا بان كان الواجب في العموم بحيث لا يزيد وقته على
مقدار العمل واحتمل الحرمة في مقابل احتمال الوجوب فانه ح اما ان يفعل واما ان يترك وعلى كل
حال لا يؤدي الى المخالفة العملية واما اذا كانت مما يتكرر كما اذا فرض انه علم اجمالا ان المرأة الخاصة
محلوف على وطيها او تركه وطيها في كل يوم جمعة فان هنا الوقايع المتعددة متعددة فربما يتوهم ازها
استناد الى وجهين احدهما عدم الدليل على الحرمة وثانيهما الاصل اما الاول فبانه انما يتصور ان
يكون دليلا على حرمة المخالفة الالتزامية امور احدها ادلة الحكم الواقعي من الخطابات المتعلقة
بالامر الواقعي ولا ريب ان احدهما هو الواقع وان لم نعلمه بعينه فلا بد من الالتزام باحدهما كك
ولا يخفى انه لا يفيد في اثبات المدعى لان الواقع بمجرده لا يصير سبب التنجز التكليف في حق المكلف
الا بعد العلم به فالعلم هو الذي يصير سبب التنجز التكليف في حق المكلف ومن البين ان لا علم

قوله ... في وقائع متعددة

علم تفصيلي والاجمالي لا يكفي لانه يرى انا نعلم ان البول الواقعي نجس لكن اذا لم نعلم ان المائع الفلاني
بول ام لا لم يتنجز في حقنا وجوب الاجتناب عنه وان كان في الواقع بولا وعلى هذا ابطلنا كلام صاحب
الرياض ره في قوله بوجوب الفحص في الشبهات الموضوعية استنادا الى ان الالفاظ موضوعة
للمعاني الواقعية فالذي يجب الاجتناب عنه انما هو البول الواقعي فلا بد من الفحص حتى نعلم ان
المشتبه حاله من حيث كونه بولا او ماء بول في الواقع حتى يلزمنا الاجتناب ام لا حتى لا يلزم ذلك فانا قلنا
ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني الواقعية الا ان التكليف لا يتنجز الا بالعلم التفصيلي فاذا لم نعلم
كون المائع الفلاني بولا لم يلزم الاجتناب عنه ثانيها يقال انه يتولد من الخطابين خطاب ثالث
وهو مؤدي بقولك اعمل باحدهما والتزم به ولا يخفى عليك ان لا وجه له ايضا اذ ليس هناك خطابان
بل خطاب واحد معين في الواقع غاية ما في الباب انه يرى هناك احتمالين فيحتمل ان يكون ذلك
المعين هو الوجوب ويحتمل ان يكون هو الحرمة ومن المعلوم ان الخطاب بالوجوب وحده لا
يتولد منه الخطاب بالعمل باحدهما كما ان الخطاب بالحرمة وحده كذلك ثالثها انه لا شك في
وجوب الالتزام بما جاء به النبي ص ويلزمه الالتزام هنا باحدهما لان احدهما قد جاء به النبي ص وانت
خبير بان هذا ايضا لا ينتج المدعى لان وجوب الالتزام بما جاء به النبي ص ليس الا عبارة عن وجوب
الاعتقاد بكون ما اخبر به حقا وكونه صادقا وهو امر اعتقادي يتم مع عدم علم المكلف بشيء
من احكام شرعية تفصيلا ولا يلزم منه وجوب تعيين شيء من الاحتمالين كما انه في مقام العمل بهما
رابعها الاخبار الناطقة بالتخيير عند تعارض الخبرين نظرا الى دلالتها على التخيير والاخذ باحدهما
هنا بالفحوى لان الخبرين الظنيين المتعارضين اذا كان من شانهما لزوم التحفظ عليهما وابقاء حكمهما
بقدر الامكان المستلزم للاخذ باحدهما حيث لم يكن سبيل الى التعيين ففيما اذا كان هناك
علم اجمالي بتحقق احد الاحتمالين اولى ضرورة ان الاهتمام بالعلم يلزم ان يكون بما فوق الاهتمام
بالظن وانت خبير بان هذا ايضا لا ينهض دليلا على وجوب الالتزام لان الحكم بالتخيير في الخبرين
المتعارضين لا يخلو اما ان يكون عقليا ومن باب الطريقية علم منه زعم من تمسك لاثبات مطلوبه

لا يخفى عليك ان لازم هذا المقال هو كون الحكم بالتخيير ... كون احد الخبرين معقدا دون الاخر ... الاولوية ... تنقيح مناطه

بالاخبار الناطقة بالتخيير فيما اذا تعارض الخبران بان كان احدهما امرا والاخر نهيا بان يقال ان هناك
خطابين لم يعلم كون شيء معين منهما صادرا عن المعصوم والمفروض انهما قام الدليل على كونهما حجة
لكونهما من اخبار الآحاد المقرر حجيتها بالادلة الدالة عليها فطرح احدهما لغير دليل كما هو المفروض من
تكافؤهما ابطال لحقه اللازم مراعاته فلا يمكن اسقاطهما بعد امكان الاخذ بالتخيير بينهما واما ان
يكون الحكم بالتخيير فيهما حكما تعبديا ثابتا على خلاف القاعدة بان يقال ان اللازم عند عدم الاهتداء
الى التعيين من جهة التكافؤ هو العمل بالاصل لكن ثبت التخيير من جانب الشارع على خلاف القاعدة ويقال
في وجه كونه خلاف القاعدة ان الادلة الدالة على حجية خبر الواحد تدل على تعيين العمل بها لكون
الامر حقيقة في ذلك وهو مما لا يتصور في الخبرين المتعارضين لعدم امكان وجوب الاخذ بهما وليس
الوظيفة فيهما الا التخيير فلو دخل الاخذ بها على وجه التخيير تحت ادلة حجية اخبار الآحاد لزم استعمال
اللفظ في معنييه هما الوجوب العيني والتخييري وهو غير جائز فيلتزم ان الاخبار المتعارضة خارجة
عن تحت دلالة ادلة حجية اخبار الآحاد ويكون اللازم ذلك العمل بالاصل عند تعارضهما الا ان الشارع
حكم فيهما بالتخيير تعبدا كما دل عليه الاخبار الناطقة بالتخيير عند التعارض وح نقول ان كان طريق
الاستدلال كون اخبار التخيير على وفق القاعدة فلا مسرح لتلك القاعدة في تعارض الاحتمالين لان
تلك القاعدة انما تجري في الحجتين المرضيتين وليس هاهنا حجتان بل المعلوم هنا ليس الا خطابا واحدا
الا انا لا نعلم بعينه فتعارض الخبرين من قبيل الحجتين وما نحن فيه من قبيل الحجة واللاحجة وبينهما بون
بعيد وان كان طريق الاستدلال كون اخبار التخيير على خلاف القاعدة فمن ثبوت حكمه على خلاف
القاعدة في مورده لا يلزم جعل الحكم مطردا في سائر الموارد بل اللازم الاقتصار فيما خالف القاعدة
على مورده اقول يمكن المناقشة في الجواب بان المستدل انما تمسك بالاولوية ومقابلة الاستدلال
بالجواب بان العمل بالتخيير بين الاخبار المتعارضة ان كان على وفق القاعدة فمورده تعارض الحجتين
وما نحن فيه خارج عن مورده وان كان على خلاف القاعدة فارتكاب مخالفتها في مورده لا يستلزم
ارتكاب مخالفتها في مورد اخر انما كانت تصح لو كان المستدل قد تمسك مثلا بالقياس فان مثل

ذلك هو الذي يصح مقابلته واما الاولوية فلا يصح مقابلتها بمثله لان مخالفة الفرع للاصل في
الجريان على القاعدة او على خلافها ليست منافية للاولوية من جهة القطعية وكون الاصل ظنيا
كما ان تغاير الموردين غير مناف وتندفع بان الاولوية لا مجال لها بعد فرض الاصل من قبيل الحجتين
وان كانتا ظنيتين وكون الفرع ليس كذلك لان الحجية لها دخل في عدم جواز التعدي عن الحجية فلا
يكون غيرها مساويا لها في المرتبة فضلا عن ان يكون اولى وبانه على تقدير تسليم ان الحكم تعبدي
مخالف للقاعدة فلا يتحقق مناط الحكم حتى يجري الاولوية واما الثاني فبيانه ان الاصل في الشبهة
الموضوعية انما يخرج مجراه عن موضوع الحكم الذي كلف به فيقال الاصل عدم تعلق الحلف بوطي هند
وعدم تعلق الحلف بترك وطيها فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب فيحكم بالاباحة
لاجل الخروج عن موضوع الوجوب والحرمة لا لاجل طرحهما ومثل هذا الاصل لا يجري في الشبهة الحكمية
هذا وقال سيدنا الاستاد دام مجده ان ما ذكر من جواز المخالفة الالتزامية مما هو خلاف طريقة
اكثر علمائنا وان المختار عدم جوازه قلنا في المقام دعويان اما الاولى فيشهد لها امران احدهما
ما اختاره الاكثر في مسألة الاجماع المركب من عدم جواز الخرق مطلقا من دون تفصيل بين ما لزم من
الخرق المخالفة العملية وبين غيره بل لم نر من جوزه الى زمان صاحب الفصول و[illegible] العلماء حيث
جوز العمل بالاصل حيث كان ضميمة لطرفين هي الاصل ومثله ما لو اختلفت الامة على قولين
ولم يدل دليل على احدهما ثم ذهب اكثرهم الى التخيير فانه يستلزم الالتزام باحدهما غاية ما في
الباب ان التخيير في كلامهم يحتمل التخيير الواقعي والتخيير الظاهري فان كان المراد هو الثاني فنعم
الوفاق وان كان المراد هو الاول فالاولى ان يجاب عليه بانه مستلزم للتصويب لكنه مع ذلك يستلزم الالتزام
واما ما حكاه [illegible] عن بعضهم من الرجوع الى الاصل مع كونه مجهول القائل وربما كان من العامة
فلا ينافيه لاحتمال ان يكون المراد بالاصل هو الاصل الموافق لاحد القولين ثانيهما ما ذكروه في باب البراءة
من حكم ما اذا دار الامر بين محذورين فانهم فيه بين فريقين قائل بترجيح جانب الحرمة وقائل
بالتخيير وكل منهما مستلزم للالتزام ولا يفصل بين المخالفة الالتزامية والعملية هذا ووجه على

صاحب الفصول ره انه الحق في تجويز مخالفة العلم الاجمالي وهو يشمل صورة لزوم المخالفة العملية
ايضا مضافا الى ان ما استشهد به من الامثلة انما هي من قبيل ما اشتبه فيه الموضوع فلا تنهض دليلا على
بجواز مخالفة العلم الاجمالي في الشبهة الحكمية حتى يتم مسئلة جواز خرق الاجماع المركب بالعلم بالاولى
واما الثانية فالدليل عليها ان طريقة الاطاعة والعصيان موكولة الى العقل والعقلاء الا ترى انهم
يعملون بالبرائة في الشبهات الابتدائية ولو كانوا اقتصروا على الاحتياط لم يكن لنا مناط من الاخذ
بطريقتهم وكذلك يعملون بالظن عند انسداد باب العلم فقد اكتفوا بالموافقة الظنية عند تعذر
القطعية ولو فرض انسداد باب الظن الى الاحكام والعياذ بالله لم يكن ريب في اكتفائهم بالموافقة الاحتمالية
فيما نحن فيه وهي صورة العلم اجمالا بثبوت شيء من الوجوب والحرمة ودوران الامر بين المحذورين
نرى ان العقلاء يعدون من الالتزام باحدهما من باب التخيير مطيعا ومن اهمل ذلك فلم يلتزم بشيء
منهما عاصيا متهاونا في دينه فصار ذلك دليلا على وجوب الالتزام واما ثانيا فتوهم ان ذلك يأتي بما
تقرر بحسب العقل والنقل من انه لا تكليف الا بعد البيان فانا لا نقول بثبوت التكليف باحدهما بعينه حتى
يندفع بتلك القاعدة المقررة بل نقول بثبوت الالتزام بمؤدى ما ثبت من كون الحكم احدهما والتخيير
في الاخذ الذي هو براءة من جهة عدم التعيين واحتياط جزئي من حيث كونه امتثالا بقدر الامكان
وذلك لا يستلزم التكليف بغير بيان بالنسبة الى ما التزم التكليف به والسر فيما ذكرنا من عدم تجويز
العقلاء المخالفة الالتزامية هو ان المخالفة الالتزامية يلزمها غالبا المخالفة العملية لانه اذا لم يلتزم
باحدهما الامر غالبا الى انه قد يفعل وقد يترك وذلك مخالفة قطعية عملا لان ذلك مخالف لمقتضى
الوجوب والحرمة جميعا ضرورة ان مقتضى الاول الفعل دائما ومقتضى الثاني الترك كذلك فالفعل تارة
والترك اخرى مخالفة في مقام العمل قطعية فان قلت ان كلا من الفعل والترك اذا لوحظ على انفراده
لم يتحقق مخالفة في مقام العمل فلا تلزم المخالفة في آن واحد والمدار في لزوم المخالفة العملية هو
لزومها في آن واحد بفعل واحد قلت لا وجه لتخصيص المخالفة العملية بذلك بل المناط هو تحقق
مفهوم المناط سواء حصل بفعل واحد او بفعلين مترتبين في زمانين لان العقلاء لا يفرقون بين

بين القسمين وبهذا البيان يظهر انه لا يبقى مجال للتمسك بالاصل في اخراج مجريه عن تحت موضوع
الحكم الذي كلف به في الشبهة الموضوعة لانقطاع الاصل بالدليل العقلي وهو لزوم العصيان بالتمسك
به في نفي كون المرأة ممن تعلق الحلف بوطيها ونفي كونها ممن تعلق بترك وطيها وتحقيق المقام ان
المخالفة الالتزامية ان اريد بها المخالفة في الفتوى بان لا يفتى باحد الامرين من الوجوب والحرمة
بل يفتي بالاباحة دل على حرمتها جميع ما دل على حرمة الحكم بغير ما انزل الله تع لان الفتوى عبارة
عن الاخبار عن الله تع كما صرح به الفاضل القمي قده في باب الخبر فمن دار امره بين الوجوب والحرمة اذا اخبر
عن الله تع بان ما دار امره بينهما مباح في الواقع كان ممن حكم بغير ما انزل الله تع وليس مراد من احتمل
جواز المخالفة الالتزامية ذلك قطعا وان اريد بها البناء على انه ان شاء فعل وان شاء ترك كما يدل
عليه ما اعترف به المجوز وتمام من لزوم المخالفة العملية لما قد ريجا في وافقني كلامه فهذا هو الذي
يلزمه المخالفة العملية المذكورة دون مجرد الاخبار بالاباحة عن الله تع بحسب الواقع وبعبارة اخرى
العمل بالاصلين بالنسبة الى المورد كما اشار اليه شيخنا المحقق العلامة قده بقوله فاذا فرض جواز
ذلك لان العقل والنقل لم يدلا الا على حرمة المخالفة العملية فليس الطرح من حيث الالتزام مانعا
عن اجراء الاصول المتنافية في الواقع وان شئت قلت الاباحة الظاهرية الحاصلة من العمل بالاصلين
فلا بد من ملاحظة ادلة الطرفين وقد عرفت ان دليل المجوز هو عدم الدليل على المنع ودليل المانع هو
حكم العقل والعقلاء بان الملتزم باحد الامرين مطيع والتارك لهما الى البناء على الاباحة فيهما وبناء الشيء
غير مبال بمخالفة امر الدين الا انه بين ان السر في حكم العقل والعقلاء بذلك انما هو لاداء المخالفة الالتزامية
الى المخالفة العملية في وقايع متعددة فقصد رد دليله بجعل المنع متعلقا وما ذكر في ذلك من السر يقتضي
ان مناط منع العقل منها وعدوانه انما هو لزوم المخالفة العملية كما في الواقعة الواحدة التي لا تزيد
وقتها على المكلف به ولا ينقص عنه كانت جائزة فان ثبت الاول اعني ما ادعاه من حكم العقل
والعقلاء بقول مطلق كان ناهضا بالمنع مطلقا وان سرى الشك اليه كان المتيقن هو قصد الحكم
بالمنع على ما لزم هناك مخالفة عملية واختص الحكم بالمنع بالوقايع المتعددة ولزم بعد ذلك الرجوع

في محل الشك الا الاصل ومقتضاه كما افاده المجوز بتمسكه بعدم الدليل هو الجواز وكذا ما افاده
المانع بتقريب حيث قال ان حكم العقل دليل اجتهادي رافع للاصل ولم يقل ان الاصل هو عدم
الجواز وح فلا بد من التفصيل في المخالفة الالتزامية بين ما يؤدي الى المخالفة العملية كالوقائع
المتعددة وبين ما لم يؤد اليها كالواقعة الواحدة بالمنع في الاول لادائها الى المخالفة العملية والجواز
في الثاني بحكم الاصل الا ان للقائل ان يقول ان الاصل في مثل المقام انما هو الاحتياط لما تقرر من انه
كلما شك في كيفية الاطاعة فلا بد هناك من البناء على الاحتياط ولكن الانصاف ان الاصل هو عدم
الجواز لان هذا المورد ليس من موارد الشك في كيفية الاطاعة بعد تحقق الامر ووجوب الاطاعة بل من
موارد الشك في اصل الاطاعة بل الشك في اصل جواز المخالفة الالتزامية وعدم جوازها فالحق ان الاصل
هو عدم الجواز ونتيجة ذلك انما هو التفصيل بين ما يؤدي المخالفة الالتزامية الى المخالفة العملية
وما لم يؤد اليها بالمنع في الاول والجواز في الثاني ولكن هذا كلام صوري وحقيقته هو جواز المخالفة
الالتزامية من حيث هي وادائه الى المخالفة العملية من قبيل الطوارئ فلا مجال الا ان يقال ان ذلك يورث
القول بالتفصيل المقام الثاني في تحقيق البحث من حال المخالفة الالتزامية في الشبهة الحكمية ويظهر
الحال فيه مما تقدم في المقام الاول الا ان المجوز للمخالفة الالتزامية ليس له الا التمسك هنا بالاصل
الموضوعي كما اشرنا فيقول له عدم الدليل على حرمتها ويظهر مما اخترناه من عدم جوازها مما بينا فلا وجه
للاعادة المقام الثالث في تحقيق البحث من المخالفة العملية في الشبهات الموضوعية فنقول ربما يقال
هناك بالتفصيل بين ما كان هناك بين طرفي العلم الاجمالي جامع تعلق به خطاب تفصيلي في الكتاب
او السنة يلزم من ترك العمل بالعلم الاجمالي طرحه كالانائين المشتبه طاهرهما بالمتنجس فان هنا
خطابا تفصيليا جامعا بينهما وهو الامر بالاجتناب عن النجس وبين ما لم يكن بين طرفيه جامع تعلق
به خطاب تفصيلي في الكتاب او السنة كما اذا علم اجمالا بوقوع شيء من نجس في ثوبه وموت موكله او بوقوع
خلل في شيء من صلاته وحينئذ فيقال بعدم جواز المخالفة العملية في الاول وجوازه في الثاني فهنا
دعويان احدهما عدم جواز المخالفة في صورة وجود الخطاب الجامع والاخرى جوازها في صورة

والاخرى جوازها في صورة عدم وجوده فالدليل على الاول انقطاع الاصل بالدليل الذي
هو الخطاب التفصيلي وتحقق العصيان بمخالفته والدليل على الثاني فقد المانع من العمل بالاصل في كل
من الطرفين اذ لم يقع خطاب متعلق بالامر المردد بين نجاسة الثوب وموت موكله ولهذا
لو فرض ان الشارع صرح بطهارة الثوب وجواز التصرف في مال موكله في المثال المذكور
لم يلزم تناقض في كلامه ولا عبرة بالعلم الاجمالي بمجرده لعدم الدليل على تنجز التكليف به
وهذا التفصيل كما يظهر من كلام صاحب الحدائق ردا على صاحب المدارك فان صاحب المدارك
قال عند قول المحقق ره ولو اشتبه الاناء النجس بالطاهر وجب الاجتناب منهما وان لم يجد غيرهما
ما نصه انما هذا مذهب الاصحاب والمستند فيه ما رواه سماعة والساباطي عن ابي عبد الله
قال سئل عن رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لا يدري ايهما هو وليس يقدر
على ماء غيره قال يهريقهما ويتيمم وهي ضعيفة السند بجماعة من الفطحية واحتج عليه
في المختلف ايضا بان اجتناب النجس واجب قطعا وهو لا يتم الا باجتنابهما معا وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب وفيه نظر فان اجتناب النجس انما يجب مع القطع لوجوب الامر تحققه بعينه
لا مع الشك فيه واستبعاد سقوط هذه النجاسة شرعا اذا لم يحصل المباشرة بجميع ما وقع
فيه الاشتباه غير ملتفت اليه وقد نظره في حكم واجدي المني في الثوب المشترك واعترف
به الاصحاب في غير المحصور ايضا والفرق بينه وبين المحصور غير واضح عند التامل ويستفاد
من قول بعض الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الماء وخارجه لم ينجس الماء
بذلك ولم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرناه فتأمل انتهى وقال صاحب الحدائق ره ما
محصله ان ما ذكره من حكم واجدي المني ووقوع النجاسة في الماء وخارجه مما ليس فيه جامع
بين الطرفين تعلق به خطاب تفصيلي اما الاول فواضح لتغاير المكلفين واما خارج الماء
فليس مما تمس اليه الحاجة والذي يمتنع فيه مخالفة العلم الاجمالي هو ما كان اطرافه من
جنس واحد مندرجة تحت خطاب شرعي وههنا وجه ثان وهو عدم جواز مخالفة العلم الاجمالي

مطلقا لأن مخالفة المولى قبيحة عقلا مستحقة للذم عليها ولا يعذر فيها الا الجاهل بها
والمفروض انه لا جهل لأنه علم اجمالا ولكن قال سيدنا الأستاد دام مجده بعد ذكر
هذا الوجه انه مخالف لما استقر عليه طريقة العقلاء ولا يخفى عليك ان انكار استقرار طريقة
العقلاء على عدم مخالفة العلم الاجمالي في مقام العمل مناف لما ذكره عند حكمه بعدم جواز
المخالفة الالتزامية بأن من ترك الواقعي وبنى على الاباحة يستحق عقابا عند العقل والعقلاء
ضرورة ان ترك الالتزام اذا كان عقابا فمخالفته في مقام العمل تكون عقابا بطريق اولى و
ثالث وهو جواز المخالفة والعمل بالأصل مطلقا سواء كان هناك خطاب تفصيلي جامع ام لا
والوجه فيه امران احدهما ان كلا من اطراف العلم الاجمالي موضوع برأسه ومتعلق تكليف
بنفسه فيلاحظ تكليف كل مورد بالتفصيل لنفسه ولا شك ان كلا من الانائين المشتبهين
اذا لوحظ في حد ذاته كان الشك في نجاسته ابتدائيا يجري فيه اصل البرائة وثانيهما ان
الألفاظ اما موضوعة للمعاني المعلومة او موضوعة للمعاني الواقعية لكنها تنصرف في مقام
الخطاب الى المعلومة فيكون معنى قول الشارع اجتنب عن النجس الامر بالاجتناب عن النجس
المعلوم نجاسته ولا ريب ان كلا من الانائين ليس مما علم نجاسته فلا يجب الاجتناب عن شيء
منهما لكن لا يخفى عليك ان هذا الوجه يتجه عليه اولا فتح باب الحيلة المؤدي الى اضمحلال
الدين لأنه يلزمه ان كل من علم بحرمة شيء بعينه او نجاسته بعينه خلطه بأشباهه من محلل
او طاهر ثم تصرف في الجميع او استعمله وثانيا انه بعد فرض كون مؤدى الخطابات
هي المعلومات ولو بالانصراف يكون كل من اطراف الشبهة المحصورة غير محرم ولا نجس و
يكون كل من الانائين المشتبهين غير محكوم عليه بالنجاسة بل يكون طاهرا فيخرج عن موضوع
المسألة وهو العلم بحرمة احدهما وحل الآخر ونجاسة احدهما وحرمة الآخر
ورابع وهو الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحدا بالنوع كوجوب احد الشيئين
وبين اختلافه كوجوب شيء وحرمة آخر بعدم جواز المخالفة في الأول وجوازه في الثاني

فيعمل

فيعمل بالأصلين في طرفي العلم الاجمالي والوجه في ذلك ان الخطابات في الواجبات الشرعية بأسرها
في حكم خطاب واحد بفعل الكل فترك بعضها معصية عرفا كما لو قال المولى افعل كذا وكذا فانه
بمنزلة قوله افعلهما جميعا فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منها معينا او واحد غير
معين عنده ومثلها المحرمات بخلاف المخالفات في الوجوب والحرمة فانها لا تؤول الى
خطاب واحد بل متعلق بالجميع لكن لا يخفى عليك ضعف هذا الوجه ايضا لأن كلا من الواجب
والحرام يصح ادراجه في الآخر لأن ترك الواجب حرام وترك الحرام واجب وتمام الفرق هو
بين نوع الواجبات ونوع المحرمات بعدم جواز المخالفة اذا كان طرفا العلم الاجمالي
من النوع الأول بأن يعلم ان مصداق الواجب المعلوم اما هذا او ذاك فلا تجوز المخالفة بأن
يتركهما معا وجوازها اذا كان طرفاه من النوع الثاني بأن يعلم ان المحرم كالخمر مثلا اما في هذا
الاناء او ذاك فيجوز المخالفة بأن يشربهما لا على وجه البناء على شربهما اولا بل يشرب
احدهما اولا قاصدا الى عدم شرب الآخر ثم يبدو له فيشرب الآخر اما اذا كانت المخالفة
بالبناء على شربهما اولا فالحال حال مخالفة الواجبات فلا تجوز والوجه في هذا التفصيل
ما ذكروه من ان الطلب بالأوامر والنواهي لا بد وان يتعلق بالأفعال الاختيارية لا
وان الاختيار لا يكون الا بالقصد فيطلب بالأمر الاتيان بالفعل على وجه القصد و
بالنهي ترك الاتيان على وجه القصد فلو حصل عند الاتيان بالفعل لا عن قصد لم يكن
مخالفا للمقتضى انتهى وان القصد الى الفعل بعنوانه الخاص لا يكون الا بالعلم به بخصوصه
فالفاعل شيئا جهلا بعنوانه غير قاصد اليه بخصوصه وغير مختار في ارتكابه كمن
ضرب شخصا جهلا بكونه عالما لا يصدق عليه انه قصد الى ضرب العالم بل الحق انه قصد الى
الشخص ثم بان انه عالم فلا يصدق عليه انه مختار في ضرب العالم بعنوانه الخاص الذي
هو العالم لجهله به وحيث علمت ان الطلب بالأوامر والنواهي ليس الا الفعل الاختياري
المستلزم للقصد والعلم بالعنوان ظهر لك الفرق بين الواجبات والمحرمات ولأن الواجبات
ذلك

امور وجودية فلا يحصل الامتثال بها الا مع القصد اليها فان علمت تفصيلا لزم القصد
اليها اجمالا كما لو اشتبه القبلة فيلزم الصلوة الى الجهات التي علم كون جهة القبلة
فيها فلا يجزي ترك شيء من المحتملات واما المحرمات المدلول عليها بالنواهي التي مقتضاها
التروك وهي امور عدمية فاذا لم يفعلها قاصدا اليها تحقق الامتثال وان وقع الفعل
من غير اختيار وقصد اليه بخصوص عنوانه فاذا شرب احدها في الاناءين مبانيا على عدم
شرب الاخر فقد صدق عليه ان شرب الخمر مع علمه وقصد الى شربها لم يصدق منه ثم اذا
بدا له فشرب الاخر لم يصدق عليه حال شربه الثاني انه صدر منه شرب الخمر عن
قصد الى شرب الخمر مع علم بكونها خمرا واما اذا بنا على شربها ابتداء صار حاله حال
الواجبات لكونه قصد فعل الحرام المعلوم له تحققه اجمالا فيهما هذا ولكن قال سيدنا
الاستاد دام مجده بعد ذكر التفصيل المذكور انه لطيف وليس في محله لان ان المقصود اعم من الحظ
نظرا الى ان المولى اذا قال لعبده اسقني فمقصوده حصول السقي بحكم الوجدان سواء كان
على الوجه المقدور للعبد او غيره لكن الطلب من جهة التعلق بغير المقدور ولهذا لا يمكن ان
يطلب المولى من عبده غير المقدور له فاذا اتفق حصول المقصود من غير الوجه المقدور للعبد
فقد حصل غرض المولى وسقط الامر ففيما نحن فيه المحرم الواقعي المجهول التعيين ظاهرا
فاذا علم اجمالا بوجوده انه بين ما باشره وغيره فقد علم بوجود مبغوض المولى فيهما لو
كان النهي عنه بخصوصه تاما او لا فيلزمه الاجتناب حذرا عن ارتكاب مبغوض المولى
نعم تفرع التفصيل المذكور بسبب كون المحرم كالواجب لا يصح مخالفته ثم وذلك لان
الظاهر للمادة بعد تعلق الطلب به هو المقدور لظهور ان المطلوب والمقصود متساويان فليس المقصود
الا ما هو المطلوب بل الوجه ان كون العنوان الخاص مقدورا على وجه الخصوصية بالعلم به انما
يتم في الاحكام العقلية لان العقل لا يحكم على شيء الا على وجه العلم به فاكرام العالم
مع العلم بكونه عالما حسن عند العقل واهانته مع علم العلم بكونه عالما قبيح فقبحه

قبيحة واما الخطابات اللفظية فانها تفيد للامور الواقعية فالنهي عن حرمة شرب الخمر
يفيد شرب الخمر الواقعي ويكفي في القدرة على نفس الفعل الحاصلة بالقدرة على تناول
الكاس ولا يلزم القدرة الخاصة المعتبرة هنا العلم بخصوص العنوان فيدخل تحت
النهي جميع المقدورات حتى الشبهات البدوية مع كون موردها محرما في الواقع فلو
شك في كون اناء واحد خمرا فتناوله مع كونه في الواقع خمرا كان ذلك مما يشمله لفظ
النهي الا ان الجهل عذر من تنجز التكليف وقد وجد في الشبهات البدوية وفقد في
مورد العلم الاجمالي لزوال الجهل بوجهه وح نقول انه مقتضى هذا البيان هو وجوب الاجتناب
عن اطراف العلم الاجمالي بالحرام فلا يجوز المخالفة للعلم الاجمالي في المحرمات كما لا يجوز في الواجبات
فيسقط التفصيل بينهما ولكنك خبير بما فيه اولا فلان كون القصد الى العنوان المامور به
والعلم به معتبرا لا يختص بالاحكام العقلية فان للعقل حكما مستقلا بانه يعتبر في اتصاف
كل فعل اختياري بكونه اختياريا بالقصد الى عنوانه والعلم به عند الالتفات به لا فرق في ذلك
بين كون الخطاب المتعلق بالمامور به عقليا او لفظيا بل نقول ان ما ذكره دام مجده من ان
العقل لا يحكم على شيء الا على وجه العلم مطلب آخر لا دخل له بما نحن فيه وان كان ما استتبعه
المحل حقا الا ان اقحام ذاك هنا خلط مقصد بمقصد آخر واما ثانيا فلان الالتزام بما ذكره
دام مجده هو الالتزام بالتفصيل المذكور في الاوامر والنواهي الثابتة بالخطابات العقلية
لانه سلمه الله تعالى قرر مستند التفصيل بما لا نزاع هناك فيلزمه الالتزام بالتفصيل المذكور
في الاحكام العقلية ومنعه في غيرها من الخطابات اللفظية فيتولد من ذلك تفصيل آخر
ولا اظنه يلتزم به فالتحقيق في ابطال التفصيل المذكور ان يقال لا ريب ان العلم المعتبر
في متعلق نوعي الاوامر والنواهي ليس الا على وجه واحد فان كان عبارة عن العلم التفصيلي
لزم جواز المخالفة في الواجبات كما جوز المخالفة في المحرمات ضرورة انتفاء العلم التفصيلي
ح وان كان عبارة عما هو اعم منه ومن العلم الاجمالي لزم عدم جواز المخالفة في المحرمات ايضا

الخامس

فلا وجه للتفصيل بينهما فتدبر واحسن الوجوه الخمسة هو اولها ثم ثانيها التحقيق البحث عن
المخالفة العملية في الشبهات الحكمية مثال ذلك ما لو شككنا في ان الشرع اوجب علينا الظهر
او الصلاة على النبي ص او الصلوة على الاموات لو قال صل مثلا ولم يتعين عندنا معناه
نقول يجري فيه وجوه خمسة احدها التفصيل بين ما لو كان هناك خطاب تفصيلي وغيره
فالاول مثل ما شككنا في ان الشارع اوجب علينا الحج او الزكوة مثلا فيجوز المخالفة بتركهما
في الثاني دون الاول وما ذكرناه من وجود الخطاب التفصيلي وتسميته مثل الخطاب في مثال
الظهر والجمعة خطابا تفصيليا مسامحة مبنية اما على وجود الخطاب المردد بين الظهر والجمعة
وهو قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فان الوسطى مرددة بين الظهر والجمعة
من جهة ان بعضهم فسرها بالظهر وبعضهم بالجمعة وحيث لم يتعين عندنا شيء من التفسير
كانت مرددة بينهما فكان الترديد في التكليف بينهما او على وجود الخطاب التفصيلي بحسب
زعم اهل العرف بحيث لا يكاد يمكن تفهيم الخ فقدان الخطاب حيث يجدون الجامع القريب بين
الظهر والجمعة وهي الصلوة فهم قائلون في صورة الترديد بين الظهر والجمعة بانهم مكلفون
بالصلوة الا انهم شاكون في التعيين ولو لا بناء وجود الخطاب التفصيلي على شيء من الوجهين
لم يكن وجه لوجود الخطاب التفصيلي في الشبهة الحكمية على وجه التدقيق اذ لا يتحقق
الخطاب التفصيلي الا اذا علم موضوع الخطاب كما في قوله اجتنب عن الخمر فانا نعلم
معنى الاجتناب لغة وعرفا ومعنى الخمر المراد به غاية ما في الباب انا نشك في شيء من مصاديقه
ومع فرض العلم بالحكم وبالموضوع لا يبقى مجال للشك في الحكم حتى يتم لو وجد الخطاب
التفصيلي في الشبهة الحكمية نعم يمكن الشك في المصداق الموضوع ولكن لا يوجد في
الشبهة الحكمية والخطاب الذي فرضناه في الظهر والجمعة انما هو خطاب تفصيلي بحسب
الصورة والا فالموضوع نعلم حيث كان مرددا بين الامرين فالحاصل ان الخطاب
التفصيلي على وجه التحقيق والتدقيق لا يمكن وجوده في الشبهة الحكمية وهذا الوجه قد ذكره

قد ذكره سيدنا الاستاد دام مجده من جملة الوجوه المحتملة في المقام وفيه ما عرفت من انه
يمكن ان مثل ذلك مما لا مجال لعده وجها في مباحث العلماء لانه قد اعترف بانه ليس هناك
خطاب تفصيلي وح فالتفصيل بين وجوده وعدمه غير معقول بعد انتفاء احد الطرفين نعم في وجه
وجود الخطاب التفصيلي بالوجهين اللذين عرفتهما ولكن لا يخفى ان شيئا منهما غير صالح لاصلاح
التفصيل المذكور لان مال ذلك التفصيل على الوجه الاول الى ان مع وجود خطاب مردد بين
طرفي العلم الاجمالي لم يجز المخالفة والا جاز وح يصير هذا التفصيل في غاية السقوط ضرورة
ان وجود الخطاب المردد من جهة اجماله وتردده بين الاحتمالين اللذين هما طرفا العلم الاجمالي
لا يزيد عليهما شيئا فوجوده كعدمه فلا معنى للتفصيل ح لانه راجع في الاحتمالات المردودة
التي لا تنتظم في مباحث العلماء وما ل الى انه وجد هناك خطاب ليس جامعا في تحققه و
لكن اهل العرف لعدم معرفتهم بحقائق الامور اشتبه عليهم الامر فزعموا انه جامع لم يجز مخالفته
والا جاز وعلى هذا ايضا يصير التفصيل المذكور في غاية السقوط الا ان علم من اهل العرف
وعدم تميزهم للواقع ليس مناطا للحكم الشرعي مع وضوح كونهم جاهلين بحقيقة الامر فانا
الى انا نقول ان الخطاب التفصيلي في مسئلة الظهر والجمعة موجود على وجه تحققه دون المسائل
وغيرها مما دل على وجوب اقامة الصلوة بعد الزوال من كل يوم وليس معنى الخطاب التفصيلي الا الخطاب
المبين المعلوم في الشرع وما دل على ما عرفت موصوف بهذا الوصف وليس معنى الخطاب التفصيلي
التفصيلي هو خصوص المقيد بان يكون الشك في مصداقه موضوعه بعد العلم به وبحكمه فان
ذلك انما يتحقق بالنسبة الى الخطاب التفصيلي الموجود في الشبهة الموضوعية وليس معتبرا في نوع
الخطاب التفصيلي ولا ماخوذا في ماهيته ومعناه فافهم وكذلك يجري في الشبهة الحكمية
من حيث جواز المخالفة العملية الوجوه الباقية التي ذكرناها في مخالفة العلم الاجمالي في مقام
العمل في الشبهة الموضوعية عدا الوجه الخامس وهو التفصيل بين الواجبات والمحرمات
بجواز المخالفة في الثانية دون الاولى وقد عرفت وجه جريانه انما لم يكن الا ان مناطه انما كان جواز الاقدام على

المبهم عنه مع عدم العلم بعنوانه الخاص مع فرض الشبهة في الحكم فعنوان الموضوع على الوجه
المأخوذ في الخطاب معلوم فكيف يتأتى فرض عدم العلم بعنوان الموضوع لأن عنوان كل شيء
انما يعتبر بحسبه وعنوان الموضوع المأخوذ في الخطاب في الشبهة الحكمية ليس الا ما اخذ في الخطاب
على وجه كلي ولا ريب في انه معلوم لنا لكن يجري في مقامنا هذا التفصيل آخر مكان ذلك
التفصيل الخامس فيصير الوجوه ايضا ستة وهو التفصيل في مخالفة العلم الاجمالي في الشبهة
الحكمية بين الاصول العملية واللفظية فيجوز مخالفته بالعمل بالاصل العملي في طرفيه كما لو
قال الآمر صلّ وعلمنا اجمالا ان المراد به اما الصلوة على النبي ص او الصلوة على الاموات
فيجوز ان يقال ان الاصل هو البراءة عن وجوب الصلوة على النبي ص وكذلك اصل البراءة عن
وجوب الصلوة على الميت بخلاف الاصول اللفظية فلا يجوز المخالفة الاجمالية للعلم بالعمل بها في
طرفيه مثال ذلك انه قد دل بعض الاخبار على ان مسير اربعة فراسخ يعد سفرا موجبا
للقصر وقد دل الدليل ايضا على ان الصيام في السفر حرام فاذا عثرنا على ما دل على ان
الامام ع صام في عرفات وبينها وبين مكة اربعة فراسخ وفرضنا هذا قطعيا وحصل
لنا العلم بما ذكرنا المشار كتر حصل لنا العلم اجمالا اما بخروج ما دل على كون اربعة فراسخ
مسافة القصر عن حقيقته الى المجاز واما بخروج ما دل على ان الصيام في السفر حرام الى المجاز
واما بارتكاب التخصيص في ادلة المشار كتر فيحتمل ان ذلك من خواص الامام ع فح لا يجوز ان يعمل
بما اصل تحقيقه فيطلب المورد ويطرح العلم الاجمالي وان لم يكن بنفسه معتبرا الا انه يورث زوال
الظن والظهور عن الاصول اللفظية ولهذا لا يبنى على اصالة الحقيقة في تعارض
العامين من وجه ولا يطرح بها العلم الاجمالي المتعلق بسريان التخصيص في تعارض
العامين الى احدهما وهذا بعينه نظير القياس عند القائل باعتبار مطلق الظن فانه
يورث زوال الظن من الشهرة مثلا اذا خالفها وليس هو حجة وكذا المقام الخامس وهو الشك
في المكلف فتفصيل القول فيه انه يتصور على وجهين احدهما ان يكون الشك في شخص المكلف كما

كما في واجدي المني في الثوب المشترك فان الشك انما هو في كون شخص خاص مكلفا بالغسل
من بينهما والآخر ان يكون الشك في نوع المكلف كما في نوع الخنثى فانه مما يشك في كونه من نوع
الذكور او الاناث فالكلام يقع في مقامين الاول في تحقيق القول في الشك في الشخص و
يتعلق ذلك بامور احدها الحكم كل منهما في حد ذاته وبتكليفه في نفسه ولا اشكال في ان حكم
كل منهما هو جواز العمل على اصل البراءة فلا يجب على احدهما الغسل ولين ذلك لما حكاه
سيدنا الاستاد دام مجده عن شيخه صاحب الجواهر ره فان كل منهما مكلف بالعمل بالاصل
الجاري في حقه وليس له اجراء الاصل في حق الآخر واعمال الاصل الجاري في حق الآخر
وعلى هذا فيجري الاصلان فيهما من دون معارض في ذلك لان الانسان لا يجري الاصل في
حق غيره ايضا فيجري في ذلك الاصل الجاري في حق الغير اذا ترتب عليه حكم شرعي عليه كالائتمام
به مثلا ان لم يمنع من ذلك مانع بل الوجه انتفاع الخطاب الى احدهما ولم يجئ في الكتاب والسنة ما يكون
خطاب جامع مردد بين المكلفين والعلم الاجمالي بنفسه غير معتبر وذلك مما لا كلام فيه ثم لم نسا
فيما حكي عن المولى المحقق الاردبيلي حيث قال ان الفارق بين واجدي المني في الثوب المشترك و
بين الشبهة المحصورة حيث حكم هناك بالاجتناب وههنا بالبراءة انما هو النص والا كان
اللازم اما الاحتياط في المقامين او البراءة فيهما وانت خبير بان الحكم بالاحتياط هناك على وفق
القاعدة لوجود الخطاب التفصيلي وهو قول الشارع اجتنب عن النجس والحكم بالبراءة هنا على
وفق القاعدة لعدم خطاب تفصيلي مردد بين المكلفين ثانيها حكمهما فيما بينهما بمعنى حكم
كل منهما بالقياس الى الآخر فيجوز ان يأتم احدهما بالآخر او يستأجر كل منهما الآخر لعبادة او
لكنس المسجد ونحو ذلك فنقول كلما لزم منه مخالفة العلم التفصيلي او الخطاب التفصيلي لو
تحقق او مخالفة احد الخطابين لم يجز وما لم يلزم منه ذلك جاز فالائتمام احدهما بالآخر
لا يجوز لاستلزامه العلم التفصيلي ببطلان صلوة المأموم اما من جهة بطلان صلوته بنفسه او بطلان
صلوة امامه فهذا الفعل الخاص الذي هو صلوة المأموم مما يعلم البطلان عنده تفصيلا لا

ان يقع بان الحكم الظاهري مما يقتضي في حق الغير وهو يوجب الخروج عن موضوع المقام لان الكلام
انما هو فيما لو ادى الى مخالفة العلم التفصيلي حمل احدهما للآخر في الدخول في مسجد الحرام مثلا
لا يجوز لان الحركة الخاصة التي هي دخول بالنسبة الى نفسه وادخال بالنسبة الى غيره حركة
واحدة اجتمع فيه اعتباران في حرمته معلومة تفصيلا وادخال صاحبه في مسجد الحرام بامساك
يده مثلا في حال دخوله نفسه لا يجوز لان احد الخطابين من حرمة دخول الجنب وحرمة ادخال
الجنب متوجه اليه لا محالة ولو قلنا بان الحمل في حال الدخول موجود مغاير للدخول كان
حرمته انضمامه بوجه احد الخطابين واما الاستيجار للعبادة او الكنس فلا مانع منه لان
جواز العبادة وجواز الدخول في المسجد من تكليف الاجير في حد نفسه من دون مدخلية صاحبه
وحيث جاز له في نفسه ذلك جاز استيجاره له ايضا ما لكنها وان بعيدها حكم الغير وتكليفه
بالقياس اليهما وحكمه بالقياس الى احدهما وجملة القول في ذلك ان هذين الشخصين بالنسبة
الى ثالث كالاناءين المشتبهين فكما لا يلزم مخالفة الخطاب التفصيلي كما في اقتدائه بكل منهما
لم يجز بل نقول لا يجوز الاقتداء باحدهما بناء على عدم جواز استعمال شيء من الاناءين
نظرا الى ان اجراء الاصل في احدهما بعينه ترجيح بغير مرجح وفيهما معا مخالف للخطاب التفصيلي
واما مثل الاستيجار لهما او لاحدهما لكنس المسجد او للعبادة او كونه تمام عدد الجمعة بهما فلا
اشكال فيه لان امثال ذلك مما هو من تكاليف الفاعل للذي هو احدهما او الغير يجري على
مقتضى ما يصح في حق الفاعل الثاني في تحقيق القول في الشك في النوع كالخنثى وهو من له آلة
الرجل والمرأة وفي حكمه الممسوح والكلام في ذلك يتعلق بموردين الاول ان الخنثى هل هي
طبيعة ثالثة ام هي احد الطبيعتين وجهان من ان ظاهر قوله تعالى يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن
يشاء الذكور هو حصر طبيعة الانسان في النوعين وكذلك مقتضى ما فعله امير المؤمنين ع
من عد الاضلاع والحكم بالذكورية على تقدير زيادة عدد الجانب الايمن على عدد اضلاع
الجانب الايسر والحكم بالانوثية على تقدير المساواة وكذلك الحكم بالقرعة في بعض الاخبار

بناء على ان القرعة لكل امر مشتبه في الظاهر ومن ان بعض الروايات دل على ان الخنثى نصفها
للذكر ولا انثى ولم يحكم فيه بالرجوع الى التميز فان ذلك يعطي كون الخنثى طبيعة ثالثة لكن الظاهر
ان ذلك من باب التنصيف من جهة تعارض الاحتمالين كما في صور التداعي فلا ينافي كونه احد
الطبيعتين فالظاهر ذلك لا انها طبيعة ثالثة الثاني في حكمها بناء على كونها احد الطبيعتين
ويحتمل فيه وجوه الاول الاحتياط الكلي في جميع الموارد التي يثبت فيها حكم الرجل او المرأة
نظرا الى العلم الاجمالي بثبوت التكليف والى تحقق توجه احد الخطابين وحيث علم تحقق
التكليف فلا بد من تحصيل العلم بالبراءة ولا يحصل الا بالاحتياط وهذا الاحتياط الكلي بالنسبة
الى جميع الموارد مختص بالمسألة وهي مسألة الخنثى وهو يغاير القول بالاحتياط في الاجزاء
والشرائط في العبادات نظرا الى ان التكليف بنفس العبادة قد ثبت والاشتغال به فلا يحصل يقين
البراءة الا بالاتيان بالجزء المشكوك فان ذلك الاحتياط لا اختصاص له بمسألة الخنثى
وعلى هذا الوجه فيلزمه الستر والكف عن النظر الى المرأة و وتكرير الصلاة بالجهر والاخفات
وغير ذلك من موارد الاحتياط الثاني البراءة الكلية في جميع الموارد بناء على مذهب
من يرى العمل بالبراءة عند الشك في التكليف والمكلف به من الاجزاء والشرائط ونحو ذلك
وهذا الوجه مبني على ملاحظة ان كلا من القضايا الواقعة في حق الخنثى مما يكون من قبيل الشك
الابتدائي ولا عبرة بالعلم الاجمالي والخطاب المردد فلا يعتبر الخطاب الا بعد العلم به من حيث
التفصيل الثالث التفصيل بين الشك في التكليف والاحتياط في المكلف به كما هو مذهب صاحب
الفصول قده الرابع ملاحظة الخطابات الشرعية فكل حكم ورد معلقا على الرجل لا يجري
على الخنثى وكذا ما ورد معلقا على المرأة وكل حكم ورد معلقا على عموم المكلفين ثم استثني
منه خصوص الرجل او المرأة دخل الخنثى في المستثنى منه مثال ذلك انه تعالى قال واذا
نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله ثم استثنيت المرأة من وجوب الجمعة فيدخل
الخنثى في عموم من وجبت عليه الجمعة وكذلك ما ورد من ان من بدل دينه فاقتلوه واستثنيت المرأة بانها

لاتقبل بل تحبس وتستتاب فتح نقول ان الخنثى يدخل في عموم القتل الوارد في المرتد لكن
هذا يبتني على كون الخنثى طبيعة ثالثة او على ان العمومات محكمة في الشبهات المصداقية
كما يستفاد من كلام الشهيد الثاني قده في عدم الحكم بقتل الخنثى اذا ارتدت حيث دار امره
فيبقى الخنثى تحت العموم وهذا الوجه الرابع حكاه سيدنا الاستاد دام مجده عن صاحب الجواهر ره
الخامس الرجوع الى القرعة خصوصا في الممسوح المحقق لمن يذهب بالرجوع اليها فيه فانه لم نجد
هذا القائل بالرجوع اليها في خصوص الخنثى السادس وهو الاقوى مراعاة الاصل في
كل الخنثى على حسب خصوص مقتضى المقامات والموارد ففي الارث يحكم باستحقاقه حصة الانثى
وللشك في استحقاقه الزائد على حصتها مع تيقنها فينفيه الاصل وكذلك الاصل الموضوعي
يقتضي ذلك لان الاصل عدم كونه مذكرا فان قلت ان الاصل معارض بعدم كونه انثى
قلنا ان اصالة عدم كونه مذكرا مما يترتب عليه الحكم بغير واسطة لان مجرد عدم كونه مذكرا
يكفي في عدم استحقاقه حصة الذكر بخلاف اصالة عدم كونه مؤنثا فلا يترتب عليه الحكم الشرعي
الا بواسطة لازم عادي هو كونه مذكرا المترتب عليه استحقاق حصة الذكر ومن المقرر في محله
ان الاصلين اذا تعارضا فكل اصل ترتب عليه الحكم بغير واسطة كانت العبرة به دون الاخر
الذي يترتب عليه الحكم بواسطة امر غير شرعي من عادي او عقلي وفي النكاح ليس له ان يتخذ
زوجا ولا زوجة لان الشارع انما رخص الرجل في اختيار الزوجة والمراة في اختيار الزوج
والخنثى ليس رجلا ولا امراة وتسبيب العقد للحل في حقه غير معلوم في شيء من الطرفين فينفى
بالاصل وعلى هذا القياس جميع ما كان من قبيل المعاملة مثلا قد جعل الشرع ملك الرجل
للاناث المحرمات كالعمة والخالة والاخت نسبا سببا للانعتاق قهرا ولم يجعل ملك
المراة لها سببا للانعتاق القهري فمتى يقع الشك في كون تملك الخنثى لها سببا للانعتاق
فينفي السببية بالاصل لان الاصل عدم تسبب الشرع في العبادة اما ما كان يرجع الشك فيه
الى التكليف كالشك في وجوب الجهاد عليه والجمعة يبني فيه على اصالة البرائة فيحكم بعدم الوجوب

لعدم الوجوب وما كان يرجع الشك فيه الى المكلف به كالشك في الاجزاء والشرائط مثل
لزوم ستر الرأس في الصلوة وعدم كون اللباس حريرا يبتني الحكم فيه على القولين في المسئلة
فمن يقول بالاحتياط يلزمه الاحتياط هنا فيحكم بوجوب ستر الرأس والتحرز عن لبس
الحرير في الصلوة هنا واما لبس الحرير في غير الصلوة فالاصل فيه هو البرائة فهي في المرتبة
وما ذكرناه في الصلوات الى هنا انما هو بحسب المرجع الى الاصول ولكن طريقة الفقهاء انما
هو وجوب الاحتياط على الخنثى مخصوصا في جميع العبادات بمعناها الاعم وهو ما امر به الشرع
او نهى عنه وقد ذكر المحقق الثاني في بحث صلوة الجمعة من جامع المقاصد بعد ما استثنى
من عادات كلام اصحاب الظاهرة في نفي الوجوب عنها وكراهة الحضور للمراة اذا حضرت الجمعة
كانت مشروعة منها وتجزيها عن الظهر وقال انه يلوح ذلك من عبارة ابن همام عن الحسن
ما نصه واعلم ان شيخنا في الذكرى صرح بان الخنثى كالمراة في ذلك لعدم الاثبات في
السبب كذا للمصنف في النهاية ويرد عليه ان التكليف للخنثى لما كان في باب العبادات دائرا
مع احد الطرفين وهو لا يحصل به يقين البرائة للقطع بثبوته وتوقف الجزم بالبرائة
على ذلك كان المناسب في هذا الباب ايجاب الجمعة عليها وعدم انعقادها بها الا ان يقال
انه لامكان كونها امراة منع من ذلك هنا لان حضورها في مجامع الرجال امر مرغوب عنه عند
الشرع لما يترتب عليه من خوف الفتنة والفساد فالحقت بالمراة حسما للمادة فعلى هذا لو
تمكنت من فعلها في موضع لا تجتمع مع الرجال فيه لم يجب الا فيه تردد واستفدنا كون العبادة
يعني مطلق المأمور به من غير شك بالقطع بثبوت التكليف وتوقف الجزم بالبرائة على الاحتياط
فحيث كان امره في العبادات مبنيا على الاحتياط لزمه التحرز عن لبس الحرير في غير الصلوة
ايضا احتياطا وهذا الاحتياط من خواص مسئلة الخنثى وهو غير الاحتياط في الاجزاء والشرائط
على القولين هذا ولكنك خبير بان الحكم ايضا يعتمد فيه على الاصول وليس لهم في مثل المسئلة تعبد به
فلعل احتياطنا بعد ذلك المسئلة لا يلزمنا الا العمل على ما حصلناه فافهم واما الجهر والاخفات

فان قلنا بان وظيفة المرأة مجرد الرخصة في ترك الجهر فيما يجهر فيه الرجل كان الامر بالنسبة
اليها دائرا بين التعيين والتخيير فيتعين عليه الجهر وان قلنا بوجوب الاخفات عليها فهنا
يقع دوران الامر بين المحذورين فمن كان مذهبه الاحتياط في الشك في الاجزاء والشرائط
كان اللازم ح اما الاحتياط بتكرير الحمد والسورة في الصلوة الواحدة بالجهر مرة وبالاخفات
اخرى واما نحن فلما كان مذهبنا البراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط كان مختارنا
هنا هو التخيير بين الجهر والاخفات وذكر صاحب الفصول انه يصح القول بالتخيير بين الجهر
والاخفات حتى بناء على القول بالاحتياط في الشك في الاجزاء والشرائط وتفصيل ذلك
انه ذكر الفاضل القمي ره ان بين كلامي الشهيد في الذكرى تدافعا واضحا حيث حكم على الخنثى
بوجوب ستر الرأس في الصلوة والتجنب عن لبس الحرير في الصلوة وصار الى التخيير في مسئلة الجهر
والاخفات واورد عليه صاحب الفصول ره بان الجاهل معذور في الجهر والاخفات والخنثى جاهل
قال ره في التذنيب الذي عقب به مسئلة اصل البراءة بعد حكمه بوجوب الاحتياط المطلق في الاحكام
المختصة بالرجال والنساء ينبغي ان يستثنى من الحكم الاول يعني الاحتياط في الاحكام المذكورة
كان حكم يعذر فيه الجاهل كالجهر والاخفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك
بل يتخير عند عدم سماع الاجانب بينهما لجهله بالحكم فينقطع بالبراءة بدون الاحتياط وهذا
هو السر في التزام الشهيد ره في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسئلة الستر ولبس الحرير ومصيره
الى التخيير في مسئلة الجهر والاخفات فلا تدافع بين الحكمين اصلا كما زعمه الفاضل المعاصر
في كلامه انتهى وانت خبير بان معذورية الجاهل مختصة بالجهل بالحكم دون الجهل بالموضوع
كما في مسئلة الخنثى وبالجاهل الغافل دون الملتفت الشاك كما فيما نحن فيه ولما نظره الى
غيره من الرجال والنساء فاللازم التحرز عنه بناء على مختارنا في الشبهة المحصورة من وجوب الموافقة
القطعية فيها للعلم اجمالا بانه اما رجل واما امرأة فان كان رجلا حرم نظره الى النساء وان
كانت امرأة حرم نظرها الى الرجال فيلزم الاجتناب عن الصنفين لتحصيل الموافقة القطعية وعلى

القول بحرمة المخالفة القطعية يحرم نظره الى كلا الصنفين ولا يحرم النظر منه الى احدهما
مع الاقتصار عليه وبني سيدنا الاستاد دام مجده حكم المسئلة على انا ان قلنا بانه يحرم نظر
المرأة الى الرجل كما يحرم نظر الرجل الى المرأة او حرمته فيحرم نظرها الى الرجل واما ان لا
نقول بحرمة نظر المرأة الى الرجل بل نقتصر على تحريم نظر الرجل الى المرأة فيحرم نظره
الى الطائفتين لتوجه احد الخطابين اليه من غير التستر على تقدير كونه مرأة وترك
النظر الى الاجنبية على تقدير كونه رجلا ولا يخفى ما فيه لان هذا البناء انما يتم لو كان شك
في حرمة نظر المرأة الى الرجل خلاف وهو معلوم الانتفاء كما لا يخفى على من راجع الكتب الفقهية
وقد نص عليها في الكتاب العزيز بقوله تعالى وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن واما نظر
غيره من الرجال والنساء اليه فهو جائز لعدم تحقق كونه مرأة الموجب لتوجه الخطاب بحرمة
النظر اليه واورد عليه شيخنا الامام المرتضى قده بان عموم وجوب الغض على المؤمنات الا
عن نسائهن او الرجال المذكورين في الاية يدل على وجوب الغض عن الخنثى ولذا حكم في
جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين اليها بل ادعى بعضهم الاتفاق على ذلك واقول
لا يخفى ان هذا الايراد مبني على كون العمومات محكمة في الشبهات المصداقية فيجوز التمسك بها
لرفع الشبهة عن المصداق والمحقق الثاني قده يقول بذلك كما ذكره شيخنا قده في حاشيته له
في هذا المقام فاستناده الى العموم المذكور بناء على مذهبه مما لا غبار عليه وان كان نفس
المبنى عندنا ممنوعا ولكن شيخنا قده لا يرى كون العمومات مما يصح الاستناد اليها في رفع الشبهة
عن المصداق فتمسكه بالاية فيما ذكر لا يخلو عن مناقضة هذا وقد وقع في بعض الاخبار في تمييز
الخنثى من حيث كونه ذكرا او انثى الرجوع الى عد الاضلاع وفي بعضها الرجوع الى سبق البول
من احد المخرجين ثم الى انقطاعه من احدهما وذهب بعضهم وهو الشيخ ره الى الرجوع الى القرعة
وهل يلزم رجوع المجتهد حينئذ بعد فقد الامارات المنصوصة الى الامارات الظنية الغير المنصوصة
كاللحية المفيدة للظن بكونه رجلا او وجود الثدي او الحيض المورثين للظن بالانوثية

وامثال ذلك لا فالذي استقربه العلامة قدس في القواعد هو الاول بل ذكر مدة ماذكرناه في غيرها
واعتبر الترتيب في بول الخنثى من له الفرجان يرث على الفرج الذي يبول منه فان بال منهما فعلى الذي
يسبق منه البول فان جاء منهما ورث على الذي ينقطع اخيراً فان تساويا اخذا او تركا حصل
الاشتباه فقيل بالقرعة وقيل بعد اضلاعه فان اختلف عدد الجنبين فذكر وان اتفقا
فانثى وقيل يورث نصف النصيبين وهو لا ينحصر في نبات اللحية وتفلك الثدي والحبل
على الاقوى انتهى وأورد عليه بعضهم بان تمييز الخنثى من الموضوعات الصرفة لا يعتبر فيها ظن
المجتهد ولا يخفى عليك ما فيه لان الموضوع الصرف الذي يتعلق به حكم كلي يعتبر فيه ظن
المجتهد بعد اثبات حجية ظن مطلق كما في تمييز المشتركات الرجالية مثل تمييز ابان من زرارة
ابن اعين او غيره والاعتبار بمثل هذا الظن على القول باعتبار مطلق الظن واضح واما على القول
باعتبار الظنون الخاصة كما هو طريقة العلامة وامثاله فهو مبني على اعتبارهم بالظنون التي
استقر عادة العقلاء على العبرة بها كالظن الحاصل من قول اهل الخبرة حتى الواحد منهم كما هو مسلك
اكثر العلماء ولذلك يعتبرون قول اللغوي الواحد وقد سبق الكلام عليه في اوائل الكتاب
الامر الخامس ان ماذكرنا من ان العلم اذا كان طريقاً لا يصير وسطاً لا ينافي كونه جهة في مقدمتي
القياس واحديهما فيصح ان تقول ان هذا خمر يقيناً وكل خمر حرام يقيناً والى هذا ينظر كلام
العلامة في الجواب عما استدل به القائلون بطهارة الخمر فانه ذكر بعدما استدل لهم بان
الخمر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته
عن الثوب والبدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه اذ لا خلاف في وجوب ازالة النجاسة
عنهما عند الصلوة فينتج ان المسكر ليس بنجس اجاب عنه بان الاجماع المذكور في المقدمتين اخذ
فيهما لا بمعنى واحد فانه تارة كيفية للربط يدل على وثاقته خارجاً من طرفي القضية في احديهما
وتارة جعل في الاخرى جزء للمحمول فلا يتحد الوسط وحيث انتهى بناء الحال الى هذا المقام
فلا بأس بذكر ما اورده المحقق الخوانساري على هذا الجواب وما اجاب به عما اورده لتضمنه فوائد

لتضمنه فوائد يقتضيها التنبيه لها فنقول انه ذكر بعد ان حكى في شرح الدروس ما حكيناه من جواب العلامة واورد
عليه بان ما ذكره لا يحسم مادة الشبهة اذ لاحد ان يقول ان الاجماع الذي ذكر انه في احدى
المقدمتين من جهة الحمل وفي اخريهما كيفية للربط يدل على وثاقته لا يخفى انه من لوازم الضرورة
التي تقع جهة للقضية اذ تحصل معناه القطع فكانه قيل كل نجس يجب ازالته عن الثوب
والبدن قطعاً وقد تقرر ان الضرورة التي كانت جهة للقضية وكانت القضية صادقة اذا
جعلت جزء المحمول تكون القضية ايضاً صادقة وتكون الجهة ايضاً الضرورة فيمكننا ان نجعل
الاجماع بمعنى القطع الذي هو جهة الحمل في قولنا كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن
قطعاً جزء المحمول حتى يصير القضية هكذا كل نجس ضروري وجوب ازالته عن الثوب والبدن
بالضرورة وهي مع المقدمة الاخرى اي ان كل مسكر ليس بقطعي وجوب ازالته عن الثوب
والبدن ينتج ان المسكر ليس بنجس ضرورة لان شرائط الانتاج حاصلة من الاتحاد الوسط
وثبت ايضاً صدق المقدمتين جميعاً وعلى هذا لا ينفع ما ذكره العلامة ثم اجاب عن ذلك
بان الضرورة التي تقرر انها اذا كانت جهة لقضية صادقة اذا جعلت جزء للمحمول كانت
القضية ايضاً صادقة مع كون جهتها الضرورة انما هي الضرورة التي من المواد الثلثة المقابل
للامكان والامتناع لا القطع المراد ههنا الذي هو لازم الاجماع لانه بمعنى الجزم لا الضرورة
بالمعنى المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم اذا كان جهة للقضية الصادقة يكون القضية
عند جعله جزء المحمول ايضاً صادقة مطلقاً بل يصدق على جهة ولا يصدق على اخرى وتفصيل
الكلام ان العلم وانواعه من الجزم والظن ومتعلقاتها من الضرورة والامكان اذا كان كل
جهة لقضية مثلاً تقول كل اربعة زوج بالضرورة اي بالبداهة لا الضرورة المقابلة للامكان
فاذا جعل الضرورة جزء للمحمول وقيل كل اربعة ضروري الزوجية اي بديهيتها فح ان اريد
ان كل اربعة يحكم عليها العقل بالزوجية ضرورة اذا تصور بعنوانه مفهوم الاربعة الكلي اي
اذا ادرك هذه القضية اي كل اربعة زوج يحكم حكماً بديهياً بها بحيث يسري الحكم الى جميع افراد الاربعة

ضدقيما مسلم وان اريد ان كل اربعة باي وجه تصورت يحكم العقل عليها بالزوجية بديهة فممنوع
والسند ظاهر اذ الدراهم الاربعة التي في كيس زيد مثلا اذا لم نعلمها انها اربعة وتصورناها بعنوان
انها في كيس زيد لم نحكم عليها بالبديهة انها زوج نعم نحكم عليها في ضمن الحكم بكل اربعة زوج
بالزوجية ضرورة لان الحكم الضروري الذي في هذه القضية اما على الافراد جميعا ومن جملتها
هذا الفرد واما على المفهوم بحيث يسري الى جميع الافراد على الرأيين وعلى اي حال لم يتعلق
بجميع الافراد ومرادنا من الحكم ههنا ليس الا ذلك والسر فيه ان ملاحظة الشيء بالعنوانات
المختلفة فلا يكون لها اثر في تعلق علمنا باحواله وصفاته مثلا سمعنا ان ابن زيد عالم
وجزمنا به لكن لم نشاهده ولم نعرفه فقد يتفق ان نشاهده ولا نعرف انه ابن زيد فيصح
ان لا نعلم ان هذا الشخص عالم بل نشك انه عالم اولا بل قد نظن انه ليس بعالم لبعض
الامارات مثل ان لا يكون لباسه لباس العلماء فح اذا تصورنا افراد الاربعة بعنوان مفهوم
الاربعة نحكم عليه ضرورة بالزوجية بناء على التلازم الذي يجده العقل بين مفهوم الاربعة
ومفهوم الزوجية لكن اذا تصورنا بعض افرادها الواقعية بعنوان اخر مثل انه في كيس زيد
كما ذكرنا فح لا يجب ان نحكم عليه بالزوجية ضرورة اذ لا تلازم بين مفهوم الكائن في كيس زيد ومفهوم
الزوجية اذا تقرر هذا فنقول اذا صدق ان كل خبر يجب ازالته عن الوجوب والندب بالاجماع
فسواء قلنا ان المراد بالاجماع الامة ان القطع اي كل خبر يجب ازالته قطعا او قيل ان الاجماع
بمعناه الحقيقي اي حكم كل الامة بان كل خبر يجب ازالته فلما كان راجعا الى العلم كان جهة
للقضية فلو جعل جزء للمحمول فان اريد بالقضية ح ان كل خبر حكم عليه الامة او حصل القطع في
ضمن قضية كل خبر يجب ازالته صدقهما مسلم لكن نقول ح اي شيء اردتم بالمقدمة الاخرى
اي ان المسكر لا يجب ازالته بالاجماع ان اردتم ان المسكر لم يحصل الاجماع عليه بخصوصه لوجوب
الازالة فمسلم لكن لا ينتج ح لعدم اتحاد الوسط وان اردتم ان المسكر لم يحصل الاجماع عليه في ضمن
حكم اي سواء كان بخصوصه او في ضمن كل خبر يجب ازالته فعلى هذا وان اتحد الوسط لكن صدقهما

صدقهما ممنوع والسند ظاهر وان اريد بالقضية ان كل خبر حكم عليه الامة بخصوصه او حصل القطع
بانه يجب ازالته صدقهما ممنوع كما عرفت ثم قال ره وهذه الشبهة نظير ما يقال ان العالم ليس بمتغير
لان العالم ليس بحادث بالبديهة اي ببديهي الحدوث وهو ظاهر وكل متغير حادث بالضرورة والجواب
الجواب كما علمت مفصلا ثم اورده ره على نفسه بانه اذا كان الاجماع على ان كل خبر يجب ازالته فكل
كل خبر يجب ازالته بالضرورة ايضا بالمعنى المقابل للامكان والامتناع فتعود الشبهة قطعا واجاب عنه
بانه ح وان صدق ان كل خبر ضروري وجوب ازالته لكن لا نسلم انه يصدق ان المسكر ليس
بضروري وجوب ازالته اذ لعله كان نجسا في الواقع وكان وجوب ازالته ضروريا وهو ظاهر
انتهى كلامه انتهى كلامه رفع مقامه الامر السادس ان ما ذكرنا في القطع يجري في الظن ايضا في
الجملة وتوضيح ذلك انه لا اشكال في كونه موضوعا في الحكم الظاهري ويصير هذا الموضوع في
الحكم الظاهري طريقا الى الواقع لكن لا بنفسه بل طريقا مجعولا وهذا هو الذي افاده شيخنا
الامام المرتضى رضه بقوله ثم ان هذا الذي ذكرنا في كون القطع ماخوذا تارة على وجه الطريقية
واخرى على وجه الموضوعية جار في الظن ايضا وان فارق العلم في كيفية الطريقية حيث ان العلم طريق
بنفسه والظن المعتبر طريق بجعل الشارع بمعنى كونه وسطا في ترتب احكام متعلقه كما اشرنا اليه
سابقا الا انه ايضا قد يؤخذ طريقا مجعولا الى متعلقه سواء كان موضوعا على وجه الطريقية
لحكم متعلقه او لحكم اخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية فيقال انه حجة وقد يؤخذ موضوعا
لا على وجه الطريقية لحكم متعلقه او لحكم اخر ولا يطلق عليه الحجة فلا بد من ملاحظة دليل ذلك
ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه لكن الغالب فيه الاول انتهى وذكر سيدنا الاستاذ دام مجده
ان مطلق الظن يكون طريقا بنفسه غير مجعول لكن بناء على تمامية دليل الانسداد وكون حكم العقل
على تقدير الانسداد على وجه الحكومة لا على وجه الكشف وبيان اعتبار الشرع للظن ح فانه يكون
على ذلك التقدير طريقا بنفسه لكنه مع ذلك يفرق بينه وبين القطع من وجهين احدهما
ان القطع في طريقيته مما لا تعليق فيه ولا نظر الى ما عدا نفسه بخلاف الظن فان حكم العقل بكونه

طريقا على تقدير انسداد باب العلم لا يخلو عن تعليق ونظر الى جهة الواقع والى ان لا يجعل الشارع
طريقا خاصا اليه وان لا يحصل العلم به خلافا لصاحب الفصول ره في قوله بانه يجوز للشارع ان
يقول للمكلف في صورة امكان العلم لا تعمل به بل اعمل بالامارة الفلانية فيكون اعتبار القطع حينئذ
في حقه منوطا بانتفائها وهو يجيء انشاء الله تعالى ابطاله فلا يكون القطع الذي هو طريق الى الواقع نظرا
الى غيره اصلا بخلاف الظن فان اعتباره معلق على انتفاء الوصول الى الواقع وعدم جعل امارة
خاصة من قبل الشارع طريقا اليه ثانيهما ان القطع الذي هو طريق لا يصير وسطا اصلا بخلاف
الظن فانه يصير وسطا مطلقا سواء كانت طريقيته مجعولة ام بنفسه ولا فرق في ثبوت الفرق بين
القطع والظن من الوجهين المذكورين بين ما لو قلنا بكون الظن طريقا بنفسه وبين ما لو قلنا
بكونه طريقا مجعولا وأول التحقيق ما افاده كلام الشيخ ره وان الظن ليس طريقا بنفسه عند
انسداد باب العلم بناء على تقرير دليله من باب الحكومة مبني على كون الطريق بنفسه عبارة عن
الطريق المحكوم به من جانب العقل وليس المراد به ذلك في كلامه ره كما يقتضيه الاسم في معنى
اللفظ لان الطريق عبارة عما ينتهي الى المطلوب مما لا ينتهي ولا يؤدي اليه ليس طريقا في الواقع
وتسمية العلم طريقا انما هو من جهة كونه الاتصال الى المطلوب او من خواص الطريق والا فالعلم ليس
الا عبارة عن الانكشاف والعمل بالمعلوم انما هو من باب كونه عين الواقع والاخذ به انما هو
مبني على انه هو وكيف كان فالتقييد بنفسه للاحتراز عن كونه مجعولا لا لافادة كونه في حكم نفسه
العقل ومعلوم ان انكشاف الواقع بنفسه طريق من دون حاجة الى جعل جاعل من عقل او شرع غاية
ما في الباب ان العقل مدرك لطريقيته لا انه حاكم به والفرق بين ادراك العقل وحكمه واضح
لان الثاني عبارة عن انشاء العقل ولو كان على وجه الارشاد ومطلق الادراك لا يستلزم الانشاء
ومعلوم ان الظن ليس طريقا بنفسه بالمعنى الذي بيناه ضرورة عدم كونه عين الواقع غاية ما هنالك
رجحان كون متعلقه هو الواقع على وجه غير مانع من احتمال النقيض فيحتاج الى الجعل اما من جانب الشارع
بان ينشئ وجوب اتباعه كما في الامارات الخاصة وفي مطلق الظن بناء على تقرير دليل الانسداد على وجه

على وجه الكشف عن حكم الشارع واما من جانب العقل بان ينشئ وجوب اتباعه كما في مطلق الظن بناء على
تقرير دليل الانسداد على وجه الحكومة وعلى هذا فلا يكون الظن الا طريقا مجعولا غاية ما في الباب
اختلاف الجاعل فيه بحسب الموارد كما عرفت فلا يكون الا على قسمين طريقا مجعولا وموضوعا صرفا كما
يستفاد من كلام الشيخ ره على خلاف انقسام العلم على اقسام ثلثة طريق بنفسه وطريق مجعول وموضوع
صرف وقد يسبق الى بعض الاوهام ان الشيخ اعترف في طي دليل الانسداد بكون الظن طريقا بنفسه و
هو خطاء لانه لم يذكر هناك في بيان الحكومة الا ما لفظه واما ان تقريره على وجه يكون العقل منشاء
للحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى حسن المعاقبة على تركه في المطالبة بما زيد منه كما يحكم بوجوب
تحصيل العلم وعدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشرع
اذ كما ان نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الامر والنهي من الشارع ليس من الاحكام المجعولة
للشارع بل شيء يستقل به العقل لا على وجه الكشف فكذلك كيفية الاطاعة وانه يكفي فيها الظن
بتحصيل مراد الشارع في مقام ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام اخر اما تفصيلا او اجمالا انتهى
وهذا الكلام كما ترى مناسب لما ذكرناه وليس فيه اشارة الى ان الظن يكون طريقا بنفسه الا
ان يفسر الطريق بنفسه بالطريق الذي يحكم به العقل وقد عرفت سقوطه واما ما ذكره وغيره في
هذا المقام من ان الظن طريق مجعول الشارع فهو مبني على ما هو التحقيق من عدم انسداد باب العلم
والامارات الخاصة في اغلب الموارد فلا يبقى الا الظنون الخاصة وهي مجعولة من جانب الشارع غير
فتحصل مما ذكرناه ان الظن انقسام الظن الى قسمين طريق مجعول وموضوع صرف وان كان الاول
ينقسم الى قسمين ايضا باعتبار جاعله حيث ان الجاعل اما ان يكون هو العقل واما ان يكون هو الشرع
وقد علم مما ذكرناه وجه الفرق بين الظن الذي هو طريق بحكم العقل والعلم الذي هو طريق
قع بنفسه من جهة صيرورة الاول وسطا بخلاف الثاني بالنسبة الى حكم متعلقه الذي هو الموضوع الواقعي
وذلك لان المطلوب بالقياس ان كان هو الحكم الشرعي فلا بد وان تكون الكبرى ماخوذة من دليل
معتبر شرعي او عقلي او عرفي او عادي في مورد يعتبر فيه العادة ومعلوم ان الدليل العقلي

عبارة عن الحكم العقلي لا مجرد ادراكه ما هو من قبيل الامور الواقعية وعلى هذا فيما لو كان العلم
موضوعا في الخطاب الشرعي ليصير وسطا لكن بشرط كونه محمولا للصغرى الوجدانية هو الموضوع
في الكبرى اذا كان القياس على هيئة الشكل الاول لا فرق في ذلك بين كون الموضوع ماخوذا
باعتبار الطريقية وبين كونه ماخوذا باعتبار الموضوعية الصرفة ومثله الظن فيصير وسطا
اذا كان موضوعا في الخطاب الشرعي وكذلك الحال فيما لو كان العلم موضوعا لحكم العقل فنقول
هذا ما علم انه مطلوب المولى وكل ما علم انه مطلوب المولى يجب الاتيان به ومثله الظن فيبقى على تقرير
الحكومة هذا ما ظن به عند انسداد باب العلم يجب الاخذ به فانه موضوع في حكم العقل وان
كان على وجه الطريقية وهذا بخلاف العلم في صورة ورود الحكم على الموضوع الواقعي كما في قوله
تعالى حرمت عليكم الخمر فانه اذا جعل الصغرى قولنا هذا ما علم انه خمر لم يصح ان يقول وكل
ما علم انه خمر حرام لعدم وجوده في الخطاب الشرعي وليس ايضا مما حكم به العقل فانما ادراك
العقل كون معلوم الخمرية خمرا واقعيا وقد عرفت ان مجرد ادراك العقل لا يصير حكما عقليا
ومثله وان كان جاريا في الظنون الخاصة كما لو قامت البينة على كون مايع خمرا فانه ليس الحكم
الواقعي بالحرمة الا متعلقا بالخمر الا ان دليل تنزيل البينة منزلة الواقع موجود فيكفي لاخذ
الكبرى منه ومثله ما لو حكم العقل بتنزيل امارة منزلة الواقع فانه يصح ان يؤخذ منه الكبرى
فتحصل مما ذكرنا ان الظن يكون موضوعا في الحكم الظاهري وطريقا الى الواقع مجعولا من جانب
العقل على تقدير حكمه باعتبار الظن عند انسداد باب العلم من باب الحكومة وطريقا مجعولا
من جانب الشرع كالظنون الخاصة ومطلق الظن على تقدير كون حكم العقل من باب الكشف وبيان
حكم الشارع وهل يصير موضوعا في الحكم الواقعي لم نجد لذلك موردا نجزم فيه بذلك نعم
عثرنا على موارد يحتمل كون الظن فيها موضوعا كما يحتمل كونه طريقا منها مسئلة التيمم فلو بعد
الصلاة [illegible] وتفحص عن الماء فلم يجد وظن فقده فتيمم وصلى ثم وجد الماء في وقته فهل يحكم
بصحة صلاته او يحكم باعادتها بالطهارة المائية يبتني على كون الظن طريقا او موضوعا في التيمم

ولتوضيح ذلك ان مستند وجوب التيمم هو قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا
فمنهم من عمم عدم الوجدان وقال انا نستفيد منه وجوب التيمم عند التضرر باستعمال الماء
مثلا وكذلك غيره من الموانع فعدم الوجدان عبارة عن عدم امكان استعمال الماء بالفعل
وهذا لا دخل له بما نحن بصدده ومنهم من ابقاه على ظاهره وقال ان المراد حصول اليأس
لكن على وجه الموضوعية لان الحكم منوط بعدم الوجدان ومنهم من قال بما قال به السابق الا
انه جعل اليأس الذي هو الظن بالعدم طريقا وتظهر الثمرة بين هذين في الاجزاء فعلى
اولهما يكون الامر مقتضيا للاجزاء لانه امر واقعي موضوعه الظن وعلى الثاني يكون حكما
ظاهريا ويرجع الكلام الى ان الامر الظاهري هل هو مقتض للاجزاء ام لا فيبتني على النفي
وكذلك في قيام الامارات والاصول مقامه لو كان هناك اصل او امارة فلو اراد الصلاة
ولم يحضره الماء لو لزم من الطلب غلوة سهم او سهمين خفي عند قيام البينة على فقدان الماء
لو كان الظن موضوعا كما يظهر من بعضهم حيث قال ان الموضوع عدم الوجدان لا قيام البينة
وهذا بخلاف ما لو كان الظن طريقا فيقوم مقامه البينة ومنها الظن في القبلة فان
كان موضوعا لم تقم الامارات كالبينة وغيرها مقامه وان كان طريقا لم يكن اشكال
في قيامها مقامه وكذلك في اجزاء الصلاة التي صلاها الى القبلة المظنونة مع انكشاف
خلاف ظنه واشكل الامر فيما لو ظن كون القبلة في جهة خاصة وقامت البينة على خلافه
فهذا يلزمه العمل على الظن او البينة بناء على كون الظن طريقا لا على كونه موضوعا فانه
معتبر الى جهة كونه صفة قائمة بالشخص لانه على تقدير اعتباره من جهة كونه صفة
قائمة يلزم الاعتبار بالظن ضرورة كونه موضوع الحكم ولا ريب في دوران الاحكام
مدار موضوعاتها وانتفائها بانتفائها فتقول الوجه في الصورة المفروضة البناء على
العمل على البينة لان الشارع انما اعتبر مطلق الظن في امر القبلة من باب انه موجود وانسداد
باب العلم اليها والبينة ظن معتبر على وجه الخصوص فيكون هو المعتبر قبالا لمطلق الظن وانما

في هذا الحكم شيخنا المحقق دام مجده ومنها الظن في اعداد ركعات الصلوة فانه لما كان موضوعاً
كان ما الحق به مجزياً لافادة الامر الواقعي للاجزاء غاية ما في الباب انه مضيق الظن وذلك
لا يوجب سريان الفرق وان كان طريقاً يبتني على افادة الامر الظاهري للاجزاء فان الحكم يتعين
ظاهراً بان يكون الظن طريقاً اليه هذا ثم انه ان ظهر لك في اشباه هذه الامثلة ما يفيد تقوية
جانب طريقية الظن بنيت عليها وان ظهر ما يعطي خلاف ذلك بنيت عليه ايضاً وان لم
يترجح شيء من الجانبين رجعت الى الاصول في نفي الحكم الزائد الذي اشتمل عليه احدهما هنا
الامر السابع انه ذكر سيدنا الاستاد دام مجده ان ما ذكر في القطع والظن من انقسامهما الى ما
هو طريق والى ما هو موضوع يجري في الشك ايضاً فقد يكون طريقاً وقد يكون موضوعاً فمن
الاول ما لو انسد باب العلم والظن الى الاحكام فبقي الحكم مشكوكاً فيكون شكه ذلك طريقاً
بمعنى انه يلزم الاخذ باحد طرفي ما شك فيه على وجه التخيير ولا يتعداهما الى غيرهما ضرورة
ان الموافقة الاحتمالية ابعد من المخالفة القطعية وكذلك الحال في الشك في الصلوة الا
ان الشارع عين حصة شيء من الطرفين فحكم بالبناء على الاكثر مع حكمه في الاستصحاب
بالبناء على الاقل وذلك لحكمة وهي بقاء الصلوة مصونة عن تطرق الخلل اليها من جهة
الزيادة والنقصان ووجه ذلك انه لما حكم بالبناء على الاكثر حكم بجبر الصلوة بصلوة الاحتياط
فالبناء على الاكثر يصونها عن الزيادة وصلوة الاحتياط تصونها عن النقيصة ومن هنا قال السيد
المرتضى ان قوله ع اذا شككت فابن على اليقين لا ينافي ما دل على البناء على الاكثر من الاخبار
لان البناء على الاكثر مع جبران احتمال النقص بصلوة الاحتياط بناء على اليقين بما
يحصل معه الصلوة عن الزيادة والنقيصة واما الثاني فلم نجد له مثالاً ولو حصل المقال ان
الشك قد يكون طريقاً وقد يكون موضوعاً بمعنى ان الحكم المترتب على الشك يكون مترتباً تارة على
مراعاة الحكم الواقعي واخرى يكون مترتباً عليه من حيث كونه صفة خاصة قائمة بالشخص ومن الاول
الحكم بالعمل بالاستصحاب عند الشك في ارتفاع الحكم السابق فانه ليس مرتباً على الشك من جهة كونه

من جهة كونه صفة قائمة بالشخص بل من جهة ان هذا الحكم يمكن ان يتوصل به الى الواقع ولو غالباً
وكذلك الحكم بالبناء على الاكثر والاتيان بصلوة الاحتياط عند الشك في اعداد الركعات
فانه ليس من جهة كون الشك موضوعاً بالمعنى المذكور بل من جهة الوصول الى الواقع كما عرفت بيانه
وتظهر الثمرة بين القسمين فيما اذا قامت البينة الغير المفيدة للظن على احد طرفي الشك فان
كان من قبيل الطريق عمل على مقتضاها وان كان من قبيل الموضوع لم يكن عبرة بها هذا ما افاده
دام مجده وبما ذكرناه من البيان ظهر سقوط ما اورده عليه بعض القاصرين من عدم تعقل الكشف فيه
استناداً الى ان ذلك قضية تساوي الاحتمالين فيه والا لزم الترجيح بلا مرجح او طريقية
الشيء الى امرين متناقضين ثم قال ان وجه اللازم كبطلان التالي مما لا يحتاج الى البيان ووجه
السقوط انه لو اعتبر الشك طريقاً اليهما معاً الا ترى الى قوله دام مجده ان الموافقة الاحتمالية
ابعد من المخالفة القطعية وامثال هذه الايرادات تنشأ من قلة التدبر وسوء الفهم ولكن بعد
ذلك كله كلام في ما افاده دام مجده من نظر لانه ان اراد بما ذكره من كون الاحتمال عند انسداد
باب الظن طريقاً وكون الشك في مورد الاستصحاب وغيره من الاصول طريقاً احداث اصطلاح جديد
وان لم يكن هناك علاقة مصححة لاستعمال الطريق ولا النوع للاستعمال فلا مشاحة فيه لكن لا
ذلك يؤل الى الوضع التعييني الجديد وان اراد بذلك الاخبار عن مصطلح القوم مما لم ينبه عليه
احد منهم ولا جرى على طبقه اطلاقاتهم واستعمالاتهم وان اراد بذلك وجود اظهر خواص
الطريق فيه في جملة من الصور فيصح التعبير بلفظه عنه لافادة كونه في تلك الصور متصفاً
بذلك الوصف ففيه ان اظهر خواص الطريق انما هو كونه منتهياً الى ذي الطريق وموصلاً اليه
لا مجرد كونه ناظراً اليه اذ ليس الطريق الى الشيء عبارة عن مطلق الناظر اليه ولا يصح ان يقال
ان التيمم طريق الى الطهارة المائية لكونه ناظراً اليها بالبدلية عنها والقيام مقامها والحكم
على الشك في موارد الاصول انما هو بهذا الاعتبار وكذلك الحال عند قيام الاحتمال في شيء
عند انسداد باب العلم والظن لان مجرد احتمال الايصال الى المطلوب ليس من خواص الطريق بل خاصته

الايصال على وجه البت والقطع وما تردد امره بين الايصال وعدمه لا يسمى طريقا وانما هو محتمل
الطريقية لا غير وكذا المتردد بين ما هو طريق وغيرها فالحق ان الشك في موارد الاصول الموضوع
لا غير وقد حكم عليه بحكم تعبدي من باب علاج الحيرة ودفع الضرورة لا من باب كونه موصلا ونظيره
الحال في صورة قيام الاحتمال عند انسداد ابواب العلم والظن فان العقل يحكم بالاخذ بالمحتمل
من باب الانقياد ومن جهة كونه محتملا لا لان المحتمل موصل الى الواقع فتدبر الامر الثامن انه ذكر
سيدنا الاستاد دام مجده ان في هذا الباب اشكالا ينشأ من انقسام العلم الى الطريقي والموضوعي كما
وبيانه انه قد اتضح مما ذكرناه ان العلم اذا كان طريقا فلا اشكال في قيام الامارات مقامه
واذا كان موضوعا محضا فلا ريب في عدم قيامها مقامه ولا كلام في شيء منهما وانه اذا كان موضوعا
معتبرا باعتبار الكشف والطريقية كما في العلم بالقذارة عند صاحب الحدائق فامت الامارات مقامه ايضا
لكن ينشأ من هنا اشكال وهو ان دليل تلك الامارة القائمة مقام العلم مما لا اشكال في كونه
كلاما واحدا فيفيد قيامها مقام القسمين فلو قال الشارع اعمل بالبينة فان اريد به بالنسبة الى
الاخير تعميم الانكشاف المعتبر موضوعا الى الانكشاف القطعي والانكشاف الظني الحاصل
بالبينة صح ذلك بالنسبة الى هذا القسم كما في مثال العلم بالقذارة عند صاحب الحدائق لكن
لا يصح ذلك فيما كان موضوعه الامر الواقعي من الاحكام الذي يكون العلم بالنسبة اليه طريقا
اذ لا وجه لتعميم الموضوع الواقعي على ذلك الوجه الا ان يراد بدليل الامارة التعميم فيما كان
موضوعه العلم الكاشف وتنزيل البينة منزلة الواقع بالنسبة الى ما كان موضوعه الامر
الواقعي وهو استعمال اللفظ في معنيين وقد طبق على امتناعه المحققون الا ان يعتبر هناك
جامع فيستعمل اللفظ فيه على طريقة عموم المجاز وظاهر انه لا جامع هناك قريبا وان اريد به
التنزيل الشرعي يعني تنزيل البينة مقام موضوعات الاحكام الواقعية فلا يصح ذلك بالنسبة الى
العلم الكاشف لانه لم يجعل موضوعا الا باعتبار مجرد الكشف والاحكام الشرعية لاحقة للمعلوم
نوجوب الاجتناب حكم القذر المعلوم لا حكم العلم بالقذارة ومن المعلوم ان مقتضى التنزيل الشرعي اي

اي تنزيل الشارع شيئا منزلة شيء انما هو جريان الاحكام الشرعية اللاحقة للاصل على الفرع
دون غيرها لان الاحكام العقلية والعادية ليست مما يقبل جعل الشارع فلا وجه لكونه
كلاما مسوقا لجعلها فالذي يقبل الجعل انما هو خصوص الاحكام التي رتبها الشارع
على الاصل فالتنزيلات الصادرة من الشارع تدل بدلالة الاقتضاء على ترتيب الاحكام
الشرعية الثابتة للاصل على الفرع اقول لا يخفى عليك عدم توجه الاشكال اما اولا فلانه
ثم لم يثبت عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى بطريق الاجتهاد حتى يلتزم انه بلا مرام
مجازا بل التحقيق عندنا وعند المستشكل هو بناء المنع على اصالة التوقيف وقد تقرر في باب
استعمال المشترك في اكثر من معنى عند ذكر ثمرة النزاع في نظيره مما نحن فيه ان القول بالمنع
من باب الاجتهاد يوجب طرح ما اشتمل عليه من الخبرين المتعارضين دون القول بالمنع من
باب اصالة التوقيف وعلى هذا فلا نتخلص من بطلان اللازم اعني استعمال اللفظ في اكثر من معنى
اذ لا دليل عليه واما ثانيا فلانه لا يلزم فيما نحن فيه استعمال اللفظ في اكثر من معنى لان
اللفظ قد استعمل في ايجاب العمل بالبينة وكونه سببا للعمل بها كونها منزلة الواقع في نظر
الشارع في بعض الموارد اعني ما ورد الحكم فيه على الموضوع الواقعي وكون الانكشاف
الماخوذ في الموضوع الذي علق به الحكم بوصف الانكشاف اعم من الانكشاف القطعي
والظني امر خارج عن مفهوم اللفظ غير مقصود به ولا يلزم فيصل منه حتى يلزم استعمال
اللفظ في اكثر من معنى ولا يتوهم ان البينة لا تقوم مقام العلم الذي هو موضوع من
اعتبر من حيث انه صفة قائمة بنفس المكلف فلا بد من عدم كون دليل البينة ناظرا الى الكل
هذه الصورة ولازم ذلك ان يكون دليلها ناظرا الى القسمين المذكورين ليفيد تعيين
موردها حتى يلزم ما ذكر من استعمال اللفظ في اكثر من معنى لانا نقول عدم قابلية المحل
للبينة في صورة كون الموضوع هو نفس العلم باعتبار انه صفة قائمة بنفس المكلف من جهة
انتفاء الموضوع واما يكفي في عدم نظر دليل البينة اليه فيكون مؤدى دليلها بعد تخصيصه

يحكم العقل بعدم صلاحية المورد الخاص لهما فيما فيه مقام العمل هو وجوب العمل بالبينة
في غير ما حكم العقل بامتناع العمل بها فلا يلزم ان يكون الدليل ناظرا الى الموردين
بخصوصهما حتى يلزم ما ذكر **المقصد الثاني** في الظن والكلام يقع فيه في مقامين احدهما
امكان التعبد به شرعا والثاني في وقوع التعبد به اما المقام الاول فتفصيل القول فيه
انه ذهب الاكثر الى امكان التعبد به بل لم يعلم فيه مخالف عدا ابن قبة من قدماء
المتكلمين من الخاصة بل ادعى العلامة عليه الاجماع والظاهر انه مبني على عدم الاعتداد
بخلافه وذهب ابن قبة الى استحالة ان يتعبد بالظن وهو وان اخذ في العنوان
خصوص خبر الواحد الا ان الظاهر انه من باب المثال حيث كان الدليل الظني المتعارف في
ذلك الزمان هو خبر الواحد ويحكى عنه ما تمسك به لجريانه في كل ما افاد الظن وهو
لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال على تقدير العمل بخبر الواحد فلهذا صح نسبة اليه القول
باستحالة التعبد بالظن بقول مطلق وهل اراد اثبات الاستحالة الذاتية من قبيل
اجتماع المتناقضين والمتضادين او الاستحالة العرضية كصدور اللغو من الحكيم لقبحه منه
فيستحيل لاقتضاء الحكمة عدم صدوره منه وجهان من صلاحية دليله لهما وذلك لان
الحل والحرمة من قبيل المتضادين فيمكن نظره في الحكم بالاستحالة الى ذلك فتكون على هذا
ذاتية ويمكن ان يكون نظره الى ان غرض الشارع اذا تعلق بحل شيء لحكمة اقتضت بذلك فنصب
امارة يتطرق اليها التخلف عن المقصد مناف لغرضه وكذلك اذا تعلق غرضه بحرمة شيء لما
عرفت من الوجه والاقدام على ما ينافي الغرض لغو وقبيح يصدر من الحكيم فيستحيل صدوره
منه بالعرض من جهة ملاحظة حكمته هذا ولا بد من تأسيس الاصل في المسألة حتى يطالب
من خالفه بمقابلته بالدليل فنقول ان الاصل يساعد مقالة الاكثر لاصالة الامكان
المحكي عن ابن سينا بقوله كلما شككت في امكان شيء وامتناعه فذره في بقعة الامكان
وهذا الكلام وان كان يحتمل وجوها احدها ان المشكوك في امكانه وامتناعه ممكن

ممكن واقعا ثانيها انه ممكن في مرحلة الظاهر بمعنى انه يجري عليه احكام الممكن وان لم يتحقق الامكان
الواقعي ثالثها انه يتوقف فيه فلا يحكم على ذلك المشكوك فيه باحكام الممتنع ولا بآثار الممكن
الاول وان ساعده وظيفة ابن سينا من حيث كونه من الحكماء الذين ليس من شأنهم
التعرض للامكان الظاهرية ويترفعون بزعمهم عن ذلك ومطمح انظارهم انما هو بيان
الامور الواقعية الا انه لا دليل على ذلك وكيف يصح الحكم بامكان المشكوك والحال ان
كون المصالح الواقعية مما يقصر عنها ايدي الاكتناه وكذلك الوجه الثاني لعدم الدليل عليه
وربما يتمسك له بالغلبة وهو مما تضحك به الثكلى لان ذلك يتوقف على الاحاطة بالممكنات
والممتنعات ووجدان الاولى اكثر من الثانية والاحاطة بالممتنعات مما لا يعقل له معنى
وربما يتمسك بالاستصحاب نظرا الى ان الامتناع يقتضي زيادة جانب العدم وهي مرتبة فوق
مرتبة الامكان الذي هو تساوي الطرفين والاصل يقتضي نفي الزائد وهذا ايضا مثل
سابقه لانه يتوقف على كون الممكن بطرفيه الامتناع وان كل ممتنع مسبوق بحالة تساوي
الطرفين والا لم يكن للاستصحاب معنى ومن البين خلاف كون الامتناع مسبوقا بالامكان
لكون كل من الامتناع والامكان قسيما للآخر فلا يعقل للاستصحاب معنى في مثل المقام فلا
يبقى على هذا الا الوجه الثالث وهو التوقف عن الحكم بالامتناع وترتيب آثاره فهذا الاصل
هو الذي نسلمه لكن هذا الوجه يكفي في كون الاصل يساعد مقالة الاكثر حتى يطالب مدعي
الاستحالة فيما نحن فيه بالدليل اذا عرفت ذلك قلنا اخذا في ادلة القولين فنقول
اما مذهب الاكثر فقد يستدل له باصالة الامكان وقد عرفت ما يفيدك سقوط الاستدلال
بها خصوصا اذا كان مقصود ابن قبة هو اثبات الامتناع الذاتي فكيف يصح في مقابلته
دعوى الامكان الذاتي مع عدم الاحاطة بما يراد الواقع وقد يستدل له بما عرفت من
الاجماع على الامكان وقد يستدل له بالوقوع شرعا الذي هو اخص من الامكان ونحن
نقول اما وقوع التعبد بالظن في الموضوعات فلا اشكال فيه قطعا كما يشهد به اعتبار البينة

واشالها وشك التعبد بالظن بحسب الدلالة في الكتاب والاخبار المتواترة وان كانت قطعية
الصدور الا انها ظنية ولا يسع لاحد انكار ذلك حتى الخصم اذ لا مناص من الاعتبار بالدلالة
الظنية واما التعبد بالظن في الاحكام فالظن انه كذلك وانما قلنا ان الظن ذلك لانه يمكن ان
يكون مراد ابن قبة بدعوى الاستحالة هو استحالة التعبد بالظن في حال انفتاح باب العلم وح
يحمل دعوى القطع بثبوت التعبد بخبر الواحد وامثاله مما يفيد الظن بالحكم في حال الانفتاح
لاحتمال انه لو كان باب العلم مفتوحا في حقه لم يكن يعمل بخبر الواحد وكان يعمل بما هو من اخبار
الاحاد عندنا من باب افادته القطع لكونه متواترا اما بالنسبة اليه او لاحتفافه بقرائن يفيد
القطع بالمخبر به واما مذهب ابن قبة فيستدل له بوجوه احدها انه لو جاز التعبد بخبر الواحد
في الاخبار عن النبي ص لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى ولا يجوز التعبد به في الاخبار
عنه الا مع الاقتران بالمعجزة اجماعا ثانيها ما ذكره السيد ره في الذريعة من انه لو
امكن الاعتبار بخبر الواحد في الاحكام لزم امكان الاعتبار به في نقل القرآن والتالي
بط اجماعا فكذا المقدم ثالثها انه لو جاز العمل بخبر الواحد في الاحكام الفرعية لزم جواز
الاعتبار به في اصول الدين والتالي بط اجماعا رابعها ما ذكره السيد ره من انه لو جاز
العمل بخبر الواحد لجاز في الاخبار المتعارضة خامسها ان العمل بخبر الواحد موجب لتحليل
الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحله حراما وبالعكس وهذا الوجه كما
ترى جار في مطلق الظن والى هذا الوجه يؤل ما ذكره السيد ره من ان التعبد بخبر الواحد
يلزمه تبدل المصالح بالمفاسد وبالعكس وذلك لان الاوامر والنواهي عند الامامية
والمعتزلة انما تنشأ من المصالح والمفاسد الكامنة في متعلقاتها فان الحرمة لا بد لها
من مفسدة في متعلقها فاذا اخبر واحد عن الحرام بانه حلال تبدلت المفسدة بالمصلحة
فتبدل المفسدة بالمصلحة ملازم لتبدل الحرام بالحلال وكذا العكس وكان من تعرض ابن
قبة والسيد تؤل الى الاخر والجواب عن الاول من وجوه احدها ما قيل من ان الاجماع انما قام

على عدم وقوع التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن الله تعالى دون عدم امكانه لكن
هذا الجواب لا يخرج عن جرازة ثانيها نفي الملازمة لوجود الفارق لان الاخبار عن الله تعالى
مما يقوى تطرق الكذب اليه لوجود الدواعي النفسانية فيه من جهة كونه منصبا جليلا
وهو منصب النبوة المشتملة على الرياسة العامة التامة الالهية فلا بد فيه من بينة وهذا
على خلاف الاخبار عن النبي ص في حكم جزئي والفرق بين موارد الاخبار بما لا اسماع
لقابليته بالانكار والاخرى ان العقلاء يفرقون بين الاخبار عن موت زيد بن عمرو بالاخبار
عن مشي احد على الماء فلا يقبلون الثاني الا بعد التدقيق والتحقيق وكذلك بين
ما لو ادعى شخص اني رايت احد المعصومين عليهم السلام فامرني بان اخبر زيدا بان يعطي
عمروا مائة دينار وبين ما لو ادعى اني رايته ع فامرني بان اخبر زيدا بان يعطيني مائة
دينار ردا دينارا فيقبل الاول بخلاف الثاني فانه لا يقبل قطعا ثالثها نفي الملازمة ايضا
لوجود الفارق لكن من جهة اخرى وهي ان اول الشرع واثبات النبوة على الوجه العلمي
مما لا عسر في الوصول اليه فهو سهل يسير في حق كل احد بخلاف الاحكام الجزئية الفرعية
فان الوصول اليها تماما على الوجه القطعي مما يعسر على اكثر الناس فيجوز ان ينصب الشرع
لملاحظة هذا العسر الوارد على اكثر الناس امارات ظنية على وجه العموم الشامل لمن انفتح
في حقه باب العلم ايضا فان الاحكام الشرعية ترتب على وجه الكلية وان كان الداعي
الى وضعها امر اغلبي غير شامل للجميع كما في حكمة غسل الجمعة بحيث علم الشارع بانه سيقطع هذا
العسر في حق الاكثر وضع الامارات الظنية من اول الامر على وجه العموم الشامل للجميع ممن
كان له باب العلم مفتوحا بالنسبة اليه كما هو طريقة القائلين بالانفتاح الذين يقولون
باعتبار خبر الواحد مثلا في عرض الواقع فيخيرون بين السؤال عن زرارة والسؤال
عن الامام مع التمكن من الوصول اليهما جميعا وعن الثاني بما الفرق بين الاحكام الفرعية
وبين القرآن لان القصة نقل صريحة معجزا فلا بد من العلم بانه كذلك ليدل على نبوة من دون

غيره وعن الثالث بالمنع من قيام الاجماع على عدم امكان التعبد بخبر الواحد في اصول الدين
بل الاجماع انما قام على عدم وقوع التعبد به فيما معنا الى منع الملازمة لوجود الفارق
من جهة سهولة تحصيل العلم في اصول الدين من جهة كون مسائلها مما يسهل فيه ذلك بخلاف
الفروع لكونها مسائل تعبدية غير منتظمة في سلك قاعدة عقلية او علمية وعلى هذا
فكلما انسد في شيء من اصول الدين تحصيل العلم سقط التكليف به بخلاف الفروع وعن
الرابع ان العلم بالاخبار المتعارضة انما هو من جهة المانع وهو وجود المكافئ لا لقصور في المقتضي
موجود مضافا الى انا نقول ان الاخبار المتعارضة مما يعمل بها في الجملة حيث انا مخيرون
في الاخذ بشيء معين منها وعن الخامس بوجهين الاول النقض بوقوع التعبد بالظن
في الشريعة فيتحقق الامكان وذلك متحقق بامور احدها اعتبار الظن في الموضوعات كما
يدل عليه اعتبار البينة واليد وسوق المسلمين ونحو ذلك ثانيها اعتبار الاصول اللفظية
والاعتبار بالدلالة الظنية وان كان الصدور قطعيا وذلك لا مناص عنه من الالتزام به ثالثها
الامر بالتقليد حتى في زمن الائمة ع كما يدل امره ع ابان بالجلوس في مسجد الرسول وافتاء
الناس وان مقلدة زرارة معروفون ومع جواز التقليد المبني على محض التعبد لغير الناظر
الى الواقع فالظن الناظر الى الواقع اولى بجواز الاعتبار وربما يورد النقض بالعلم ايضا
لانه قد يخطئ الواقع فيعود جهلا مركبا فيلزم منه تحليل الحرام والعكس وقد امر الشارع
بالعمل على العلم ولا يخفى ما فيه لان ذلك انما تم بناء على كون العلم حجة بجعل الشارع
او كون الجهل المركب مما استقل باعتباره العقل فامضاه الشرع وليس كذلك وانما اعتباره
من جهة ان العالم المخطئ عن الواقع يحكم فيه العقل والشرع بالعذر فليس معنى العالم مخطئا
او مصيبا على مقتضى معتقده عنده على زعمه فيمضي على مقتضاه ويتعذر نهي الشارع عنه كما
عرفت التفصيل سابقا الثاني الحل وهو ان يقال لا يخلو اما ان يراد بتحليل الحرام ان ما هو
حرام واقعا يلزم من الاعتبار بالظن صيرورته حلالا في الواقع او يراد انه يلزم من الاعتبار به

صيرورة

صيرورة ما هو حلال ظاهرا ففيه اربعة وجوه اما على الثلثة الاول فيمنع الملازمة لانه لا يلزم
من الاعتبار بالظن شيء من ذلك واما على الاخيرة فالملازمة مسلمة لكن نمنع من بطلان التالي
ويمكن التوجيه لكلامه بان يقال لا يخلو الحكم باستحالة اعتبار الظن من وجهين احدهما ان يكون نظره
الى حال انسداد باب العلم والثاني ان يكون نظره الى حال انفتاح باب العلم اما الاول فيبعد
احتمال ان يريد نفي امكان التعبد بالظن في حال الانسداد غير معقول فلا يصدر من مثله ممن
هو من اعاظم المتكلمين والوجه في ذلك انه اذا انسد باب العلم تعذر تحصيله فلا يجوز التكليف به
بل لاستحالة التكليف بما لا يطاق ح فيدور الامر بين ان يختار صيرورة المكلفين مهملين
فيرتفع عنهم التكليف فيعاد ولعل مثل البهائم او يختار الاخذ بالموهوم او يختار الاخذ بالظن
اما ارتفاع التكليف وصيرورة الناس مثل البهائم فهو مخالف للاجماع وضرورة الدين
فقد اشاروا بالمقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد المعروف وهي بقاء التكليف
وارادوا به عدم صيرورة الناس مهملين كالبهائم على ما ستعرف بيانه في محله ان شاء الله تعالى
واما الثاني فيبقى احتمال ترجيح المرجوح على الراجح فبقي الثالث وهو لزوم العمل على الظن
في حال الانسداد فظهر الوجه فيما ذكرنا من انه لا يعقل من مثله صدور الحكم بنفي امكان التعبد
بالظن في حال الانسداد الا ترى الى ما ذكره في ذيل كلامه كما حكاه في المعالم من قوله فان
قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله والجواب عنه
بان معظم الفقه نعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه
ولعله الاقل نعول فيه على اجماع الامامية وما ذكره في حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم من
انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ما ذكرناه تعين العمل به والا كنا مخيرين
بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين هذا ومراده بالتخيير هو التخيير الواقعي كما هو المتبادر
في كلمات القدماء مضافا الى انه من القدماء السابقين على السيد المرتضى قده وامثاله ربما
العلم كان منفتحا في زمانه كما هو مدعاه نعم زمان ابن قبة بطريق اولى ولا بيان في ذلك ثبوت

الانسداد في زمان النبي لشيوع العلم بعده من الائمة ثم فيما يقرب من زمانهم فيمكن ان يدعى ان من
في سلك من انفتح له باب العلم قرينة على انه ادعاه استحالة التعبد انما هي بالنظر الى حاله
وحال امثاله وهو زمان انفتاح باب العلم فيثبت بما ذكرناه ان الاستحالة المدعاة في كلامه
انما هي بالنسبة الى زمان الانفتاح وح فيمكن الجواب عما اورد عليه من وجوه النقض اما
النقض بالفتوى بالنسبة الى المقلد لاثبات جواز العمل بالظن على وجه الاولوية فيتوجه الجواب
عنه ان الفتوى المعول عليها على اقسام احدها ما هو المعول في امثال زماننا من باب مجرد
التعبد بحيث لا يحصل للمقلد الظن ولا ريب ان هذا القسم لا يصير نقضا عليه لان هذا في حال
الانسداد ومدعاه انما هو بالظن الى حال الانفتاح وثانيها هو المعول في زمن الائمة ع لكن بالنسبة
الى جماعة لا يتفق لهم الا قليلا فذلك ايضا كالقسم الاول لانسداد باب العلم وثالثها ما هو
المعول في زمانهم ع لكن بين اهل الفهم والبصيرة وهو ايضا لا يتجه النقض به لاحتمال انهم
كانوا يعملون بفتاوى من اعتمدوا عليه من باب افادتها العلم باصدورها عن المعصوم ع ولو بالقرائن
ومن باب الوثوق بانطباقها عليه فيقوى ان ابن قبة لعله يسلم جواز العمل على الوثوق واما
النقض بالدلالة لما في قوله في دفعه ان الاصول اللفظية وان كانت معتبرة عندنا من باب التعبد
او الظن النوعي خلافا للفاضل القمي ره في اعتباره لها من باب الظن الشخصي استنادا الى انسداد
باب العلم اليها لكن لعل ابن قبة ره يقول باعتبار الدلالة لانه يخرج المسائل من حيث
افادتها العلم بالمراد فلم يكن باب العلم اليها منسدا واما النقض باعتبار الظن في الموضوعات
كالبينة واليد ونحوهما فيبتني على كون اعتبار الظن فيها من جهة وجود مصلحة في ذلك
وان كان باب العلم اليها منفتحا واما ان كان اعتباره مبنيا على انسداد باب العلم فيها فلا
يرد النقض بها ايضا ولعله يقول بالثاني وحيث ارتفع وجوه النقض فلنرجع الى تحرير محله
وبيان مطلع نظره فنقول لما كان كلامه ناظرا الى صورة انفتاح باب العلم فنقول ان
اعتبار الظن ح لا يخرج عن طريقين احدهما ان يكون اعتباره من باب المرآة الى الواقع وثانيهما ان يكون

ان يكون موضوعا من غير ايجاد مدارك الاحكام من دون تحقق حكم واقعي سابق على ذلك وكلاهما
محال عليه اما الاول فلان اعتبار الظن مع ما هو عليه من كثرة تطرق التخلف عن الواقع اليه
والمفروض امكان العلم بالواقع والوصول اليه مما يستحيل من الحكيم لكونه منافيا للغرض المقصود
الذي هو الوصول الى الواقع واما الثاني فلانه يستلزم التصويب وهو باطل بالاجماع هذا
تحرير مقالته ويمكن الاعتراض عليه بوجهين احدهما ان اناطة اتمام المطلب بلزوم التصويب
مما لا وجه له لان مدعاه انما هو استحالة التعبد بالظن وبطلان التصويب لا ينفي اثباتها
لان غاية ما في الباب انما هو عدم وقوع التصويب شرعا بدليل الاجماع على عدم وقوعه
واين هو من اثبات استحالة التعبد بالظن كما هو مدعاه كذا قيل وفيه نظر لان التصويب
الذي قام الاجماع على بطلانه عند الامامية يستلزم الدور على ما صرح به العلامة ره وغيره
ولعل التصويب اللازم على الشق الثاني في قوله بالاجماع من طريق اللطف مما لم يقم الاجماع على بطلانه
وحيث كان التصويب مستلزما للدور كان محالا فيتم اتمام مطلب ابن قبة بلزوم التصويب على اعتبار
وثانيهما انه لا يستلزم التصويب بناء على جعل الظن موضوعا وتوضيح ذلك يتوقف على بيان كيفية
جعل الظن واعتباره فنقول ان ذلك يتصور على اقسام احدها ان يعتبر مرآة الى الواقع بجعل
احكام واقعية فلا يكون المناط في اعتباره الا الوصول الى الواقع وليس المصلحة فيه عدا مصلحة
الواقع والوصول اليه ولازم هذا عدم الثواب على الفعل المظنون اذا خالف الواقع حتى انه
لو ظهر جميع ظنونه مخالفة لم يكن له يوم القيمة ثواب اصلا ويشترط في هذا النوع من اعتبار
الظن انسداد باب العلم في حق متعارف الناس ويلزمه امران احدهما اعتبار الاقرب الى
الواقع فالاقرب حيث كان المناط الوصول اليه لا نفس الظن فمع تيسر العلم يكون هو المعتبر ثم
الوثوق والاطمينان ثم ما تحته من مراتب الظن الاقوى فالاقوى ثم الشك فيأخذ بما يحتمل كونه
حكم الله تعالى ثانيهما عدم الفرق بين الاسباب المثيرة للظن الا ان نعلم عدم ارتباط شيء من
الاسباب بالايصال الى حكم الله الفرعي كالرمل والجفر او نعلم بخبر الصادق العالم بالاسرار المطلع

على ما وراء الاشتغال به او بتباطؤ من تحصيل ما بذلك كالقياس وانما قيدنا الانسداد بكونه في
في حق غير المتعارف لانه يكفي بالنسبة الى الجميع من ذلك ما لو انسد باب العلم لاحد لغيره المعصوم
بالرجوع الى فتاوى مثل زرارة لعلمه بانها مطابقة للواقع بامرها ويتفق ذلك بالنسبة
الى شخص خاص في زمان خاص ولا يكون هناك مرى للاعتبار على وجه العموم بل ولا على
الخصوص ايضا لان الامر بالرجوع الى تلك الفتاوى انما كان من جهة علمه بمطابقتها للواقع
فذلك ايصال الى الواقع في الحقيقة لا اعتبار للظن ومن ذلك ما لو اتفق لاحد انه صار ظنه
اغلب مطابقة من علمه فيصح ان يعتبر الظن في حقه مع انفتاح باب العلم بالنسبة اليه وكذا لو
تساوى علمه وظنه بحسب المطابقة للواقع والمخالفة له فيصح ان يعتبر الظن في حقه مع انفتاح
باب العلم لكون الظن اقرب الى الواقع من العلم في الاول ومساواته له في الثاني والمفروض ان
المناط هو الواقع والمقرب اليه ثانيها ان يعتبر بعض الظنون من دون سبق جعل حكم واقعي ولا
من كون الظنون مناطا بالمصلحة في نفسه وليست المصلحة مجرد الوصول الى الواقع كما في
القسم الاول لضرورة انه لا واقع من عدا المظنونات وهذا هو التصويب الباطل الذي اورد عليه
العلامة ره باستلزامه الدور بل قال انه غير معقول والتزم العضدي بان هناك ما يشبه الحكم
وان لم يكن نفس الحكم فهناك شيء لو كان الشارع قد جعل شيئا كان هو المجعول وهذا الوجه مردود
عندنا بالكتاب مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون مع قوله تعالى ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وامثال ذلك والاخبار المتواترة الناطقة بان لكل شيء حكما
حتى ارش الخدش والاجماع والعقل لان ما استلزم الدور فهو محال بل التصويب غير معقول
كما قال العلامة ره وللمصوبة طرق ومذاهب احدها انه ليس لله حكم مجعول اصلا فما ظنه
المجتهد يصير حكما مجعولا في حقه وحق مقلده ثانيها ان الله تعالى لما علم ان المجتهد الفلاني
يؤل بكذا وضع ذلك المظنون حكما في حقه قبل ظنه به ثالثها ان الله تعالى وضع حكما لكل مجتهد
ما ادى اليه ذلك المجتهد فيه رابعها انه تعالى وضع لكل مجتهد حكما نهايته من باب الاتفاق ثانيها

ثالثها ان يكون الحكم الواقعي مجعولا بالنسبة الى العالمين كالنبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ومن شابههم و(الظن)
مطابقا للحكم الواقعي ومخالفا بالنسبة الى الجاهلين وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يكون الواقع
ثابتا للجاهلين ايضا على وجه الشأنية لكن حيث لم يحصل لهم العلم به لم يحصل في حقهم الظن
ومع يصير جعل الظن حكما في طول الواقع لا في عرضه ولا يستلزم التصويب وثانيهما ان الحكم الواقعي
مختص بالعالمين ولا حظ فيه للجاهلين لكن لما حصل لهم الظن بشيء صار ذلك المظنون مجعولا
في حقهم فان طابق الواقع الثابت في حق العالمين كان المجعول هو ذلك المطابق وان خالفه
كان المجعول هو ذلك المخالف وهذا تصويب باطل لان المفروض انه لا حظ للجاهلين في الحكم
الواقعي في الواقع المجعول في حقهم اولا انما هو الظن ووجه بطلانه العقل على وجه والسمع
على اخر وذلك لان متعلق الظن للجاهلين اما ان يكون هو حكمهم او حكم العالمين يعني انهم
لا حظ لهم حكم العالمين وتخصص عن وجه دليل حتى يصير بعد الظن حكمهم فالاول يستلزم
الدور اذ المفروض انه لا حكم واقعيا للجاهلين يكون محط نظرهم البحث عنه والثاني وان كان لا
يستلزم الدور الا ان ظاهر اصحابنا الاطباق على نفي التصويب على هذا الوجه ايضا لانه يكون
المجعول الاولي حكم احكاما متعددة مترتب بعضها على بعض لان المجعول الاولي هو الواقع في حق
العالمين والظن في حق الجاهلين رابعها ان يكون المجعول في حق جميع الناس هو الواقع من غير
فرق بين الانواع والاشخاص فالحكم الواقعي موجود في حق جميع الناس هو الواقع من دون فرق
بين الانواع والاشخاص فالحكم الواقعي موجود في حق الجميع على وجه الشأنية وتنجزه مشروط بالعلم
فمن حصل له العلم به صار فعليا في حقه ومن لم يحصل له العلم وانما حصل له الظن فالمجعول في
حقه هو الظن فيكون الظن مترتبا على الواقع المتنجز بالعلم ومترتبا في طوله وهذا لا يلزم منه
التصويب في شيء والفرق بين هذا القسم والقسم الاول من اقسام جعل الظن هو ان المصلحة
هناك لم يكن الا محض الوصول الى الواقع وليس هنا انه مصلحة وهاهنا يكون الظن موضوعا
بعد فقد العلم فيترتب عليه بنفسه مصلحة فالحاصل انه لا يلزم من جعل الظن الا انه سقط من

التصويب كما في هذا القسم الاخير فان قلت لا مجال لانكار التصويب في هذا القسم لانه لا يخلو اما ان يكون جعل الظن مشتملا على مصلحة اولا بل بلا مصلحة والثاني مما لا وجه له للزوم اللغو الذي يجب تنزيه افعال الشارع عنه وعلى الاول لا يخلو اما ان مصلحة المظنون عين مصلحة الواقع او غيرها والاول لا يمكن تصويرة الا في حال انسداد باب العلم لانه الذي يصير فيه الظن مما لا ينقص مصلحة سلوكه الوصول الى الواقع فلا دخل له في حال الانفتاح الذي عليه كلام الخصم وعلى الثاني لا يخلو اما ان يفرض مصلحة المظنون انقص من مصلحة الواقع او ازيد او مساوية لها فالاقل مما لا وجه له لامتناع ان يفوت الشارع من دعية المصلحة الفائقة الكائنة في الحكم الواقعي ويلجئهم الى الظن مع كونه انزل مصلحة فتعين ان يكون مصلحة المظنون مساوية او اعلى من مصلحة الواقع ولا اقل من المساوات ومع فيلزم منه ان يجعل الشرع حكمين مشتملين على المصلحة احدهما الواقع والاخر المظنون للجاهلين مع كون احدهما في عرض الاخر ولا نعني بالتصويب الا مثل هذا قلت انما يلزم التصويب ان لو كانت المصلحة في الحكم الظني كما لو كان الحكم الواقعي هو حرمة الخمر مثلا فظن كونها مباحة واشتملت الاباحة المظنونة بنفسها على المصلحة واما اذا كانت المصلحة في السلوك الى الواقع بمعنى ان الظن لما كان عبارة عن الرجحان وكان متعلقه الواقع صارت المصلحة في الاخذ بما ترجح في نظر المكلف انه هو الواقع لان الاخذ بالاباحة المظنونة انما هو باعتبار انطباقه على الواقع وانه هو بعينه لا انه حكم مستقل اخر وعلى هذا فلا يتحقق حكمان احدهما في عرض الاخر قد اشتمل كل منهما على مصلحة مساوية لمصلحة الاخر فلا يلزم التصويب وبما ذكرنا يندفع ايضا ما ذكرناه من انهم صرحوا بكون المصلحة في وضع الامارات الظنية لا في نفس الحكم الحاصل منها من حيث هو غاية ما في الباب انهم اختلفوا في تعيين تلك فقيل ان المصلحة فيها انما هو اطراد الاحكام وجريانها بحيث لا يشذ عنها احد من الانام وذلك ان الشرع قد كان قد جعل احكاما واقعية وحيث اصبح الداعي في اوائل ليوم قد الجهد فيه باعه وساعد الى اتباعه فقصرت ايدي اغلب الناس عن الوصول الى تلك الاحكام

الاحكام الواقعية فلزم الحرج في الوصول اليها بالنسبة الى الغالب النوع فصار هذا الحرج سببا لوضع طريق يسهل سلوكه على الجميع وعاد ذلك الحرج النوعي حكمة في وضع الامارات فجعلها الشرع حجة في حق الجميع وان كان ربما اتفق لبعضهم الوصول الى الواقع ومثل هذا هو الواقع في كل حكمة للاحكام الشرعية اذ لا تدور مدارها على حد دوران المعلول مع العلة وجودا وعدما كما يرشدك الى ذلك حكمة تشريع غسل الجمعة وهذا النحو انسداد باب العلم على خلاف الانسداد المقرر في دليل الانسداد المعروف لاثبات حجية الظن بالمقدمات المعروفة مطلقا فانه علة لجواز العمل بمطلق الظن فيدور مداره وجودا وعدما وقيل ان الظن مما يحسن معه ما لا يحسن بدونه والاخذ به للشارع لكون احكامه تابعة للحسن والقبح في متعلقاتها وهذا هو المحصل من كلام الشيخ في حكمه بان كوننا ظانين صفة توجب حسن امر الشارع ايانا باتباعه لكن يعترض عليه بان الحسن انما هو في نفس الظن والاظهر ان الحسن انما هو في الحكم المظنون ويلزم منه ما قد سبق الاشارة في المباحث السابقة الى ان اختياره الاجماع من طريق اللطف يستلزم التصويب ايضا وقيل ان المصلحة في وضع الظن هو وجود ترياق يتدارك به النقص الحاصل من فوات مصلحة الواقع من شيء اخر من احكام الشرع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وسائر التكليفات بل من نفس المشقة في بذل الجهد في تحصيل الظن واليأس عن ادراك الواقع على وجه القطع والنار عليه هذا تمام الكلام فيما يتعلق بمذهب ابن قبة وحكى السيد المحقق الكاظمي عن بعض المتاخرين قولا اخر وهو وجوب التعبد بخبر الواحد دون سائر الامارات وعد العلامة بين هذا القول وقول ابن قبة فانهما في طرفي الافراد والتفريط وحيث كان مراد القائل غير معلوم كان الاولى الترديد بين محتملاته والرد او القبول فنقول اما ان يكون نظره الى حال الانفتاح او الى حال الانسداد اما على الاول فان اراد الوجوب العقلي بمعنى ان العقل يحكم بانه يجب على الشرع وضع الامارات الظنية في حال الانفتاح ففساده واضح وان اراد الوجوب الشرعي فان اراد الوجوب الفعلي فهو غير معقول مع تحقق التمكن من العلم كما هو المفروض وان اراد الوجوب التخييري بمعنى

في وجوب التعبد بالأمارات وامتناعه

وبين تحصيل العلم فلا دليل عليه وأما على الثاني فما كان مع فرض التمكن من الاحتياط فلا وجه له وان
كان مع عدمه بان يدور الامر بين محذورين او نفي دليل على عدمه فهو متخير واما المقام الثاني
وهو وقوع التعبد به فتفصيل القول فيه انه وقع الخلاف في ذلك فمنع جوازه السيد وابن زهرة
وابن البراج وابن ادريس وعزى القول بهذا الى المحقق ره بل ربما نسب الى جميع من تقدم على
المحقق ره بل نسبه بعض العامة الى الشيعة وهو وهم نشأ من اطلاعهم على مذهب السيد ره حيث
كان رئيس الشيعة في زمانه وكانت كتبه مشهورة بين الفريقين ووجدوه قد اختار المنع فتوهموا
ان ذلك مذهب جميع الفرقة وذهب جمهور المتأخرين الى الجواز وينبغي ان نقدم في المقام
تأسيس الاصل ليظهر اثره في موارد احدها ما لو امتنع العلم في مورد اخذها ما لو امتنع في حق
في حال الانفتاح بحسب الاغلب فعلى كون الاصل هو الجواز يجوز لنا العمل على الظن وعلى كون
الاصل هو الحرمة لا يجوز ثانيها ما لو شك في تحقق الانسداد بالنسبة الى اغلب الناس ثالثها
ما لو ثبت الانسداد وجواز العمل بالظن في نوع كالفروع فيجوز العمل بالظن في غيره كالاصول
على القول بكون الاصل هو الجواز بخلاف القول بكون الاصل هي الحرمة فلا يجوز التعدي
من نوع الى آخر وانما خصصنا ظهور اثر الاصل بهذه الموارد لخروج حال الانسداد بالنسبة الى الاغلب
اذ لا مجال لانكار حجية الظن على هذا التقدير وكون الاصل هو الجواز لو كان مقتضاه الحرمة
قبل الانسداد وبقائه على حاله لو كان مقتضاه الجواز واما تقرير الاصل فقد جعله السيد
المحقق الكاظمي ره مبنيا على الخلاف في ان الاصل في الاشياء هل هو الاباحة او الحظر ولا
يخفى ما فيه اما اولا فلان محل الخلاف في ذلك الاصل انما هي الاشياء التي ينتفع بها ولا
يظهر فيها امارة المفسدة كشم الطيب واكل الفاكهة وان ما يستقل بحكمه العقل خارج عن ذلك العنوان
ولا ريب ان نسبة حكم الى الشارع بمجرد الظن افتراء عليه وذلك مما يستقل بحرمته العقل واما
ثانيا فلعدم صلاحيته لمحل الاباحة لان اصالة الاباحة انما تثبت ما يتعلق بالحكم التكليفي
والبحث هنا انما هو في الحكم الوضعي وهو صيرورة الظن حجة وموصلا الى الحق واما ثالثا فلان

فلان الاباحة معناها الترخيص ولا يتحقق الترخيص في شيء الا بان يكون له معادل
يتخير المكلف بينهما ومن البين ان معادله الرجوع الى الاصول فيتخير المكلف بين العمل بالظن
والرجوع الى الاصل ولكن ذلك لا يتم الا اذا كان الاصل على خلاف طرف الظن ولا يتم
بذلك الكلية هذا ولا بد من ملاحظة اقسام العمل بالظن وتأسيس الاصل بالنسبة اليها
فاولها ان يعمل المكلف بظنه ويأخذ بالحكم المتعلق به استنادا الى الظن واعتمادا على كونه
حجة شرعية وثانيها ان يعمل بالظن بان يأتي بالمظنون من دون استناد الى الظن واعتقاد
حجيته شرعية ويتفق مثل ذلك كثيرا في الجهلة والمسامحين في امر الدين فاذا اخبر
شخص بشيء من امور الدين اخذه من دون تحقيق ثالثها ان يعمل بالظن لا على شيء من الوجهين
السابقين بل رجاء لمطابقته للواقع وهذا القسم وان كان يتوهم كونه من محل النزاع ومورد
الاصل الذي نريد تأسيسه الا ان ذلك ناشئ من عدم التدبر لان الاتيان بشيء رجاء
لمطابقته للواقع ليس الا عين الاحتياط ولا اشكال في الاخذ به وفي خروجه عن محل حرمة
العمل بالظن بناء على كونها ما تقتضيه الاصل فيبقى القسمان الاولان فلا بد من تأسيس الاصل
بالنسبة اليهما فنقول اما الاول فالتحقيق فيه ان الاصل هو حرمة العمل بالظن بحكم الادلة
الاربعة التي هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل وتفصيل المراد اما الكتاب فمثل قوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا لانه مسوق لافادة كون الظن يتخلف عن الواقع ولا يوصل اليه
ولا يفيد الحجية كما هو مقصودنا بل المراد به ما دل من الآيات على حرمة التقول على الله بغير
علم وحرمة نسبة ما لم يعلم كونه من الشرع اليه فمن ذلك قوله تعالى في ذم اليهود والرد عليهم في
تحريمهم ء آلله اذن لكم ام على الله تفترون وجه الدلالة ان الافتراء هو الكذب
عن عمد وقد عبر عما لم يصل فيه اذن من الشرع بالافتراء وذمهم على ذلك فيكون منهيا عنه
ومن ذلك قوله تعالى ردا على اليهود قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون
ميتة او دما مسفوحا فانه دال ان لم يوح ممنوع من القول به ولا ريب ان المظنون ليس مما اوحي

الى النبي صلى الله عليه وآله وأما السنة فمنها قول الصادق عليه السلام القضاة اربعة ثلثة في النار وواحد في الجنة رجل
قضى وهو يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم انه قضى بجور فهو في النار ورجل بجور م
قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة ووجه الدلالة
ظاهر لانه افاد ان القضاء بما لا يعلم كونه حقا محرم وان كان حقا في الواقع ومن البين انه
لا فرق في ذلك بين القضاء والافتاء ومنها الخبر المحكي عن الكافي الناطق بان ادنى الشرك
ان تقول للنواة حصاة وللحصاة نواة ثم تدين به ووجه الدلالة ان الحكم بكون النواة حصاة
وعكسه كناية عن القول بما هو خلاف الواقع والحق الثابت وقد جعل على حد الشرك ولا ريب
ان المظنون ليس من الحق الثابت المتلقى من قبل الشارع فيكون نسبته اليه محرمة واما الاجماع
فيكفي منه ما ادعاه المولى المحقق البهبهاني قدس الله سره العزيز بل ادعى بديهة ان عدم جواز
العمل بالظن مما قامت به الضرورة عند العوام فضلا عن العلماء الاعلام واما العقل فانه
يحكم بقبح نسبة ما لم يعلم صدوره من المولى اليه والذم على الفرية عليه ويشهد بذلك تقبيح العقلاء x
من يتكلف من قبل مولاه بما لم يعلم بوروده عن المولى ولو كان جاهلا لكن مع التقصير ثم انا
فلا يجري فيما ذكرناه في القسم الاول من الادلة لعدم تحقق النسبة الى المولى حيث لم ينسبه
الى الظن ولم يعده في عداد الحجج الشرعية لكنه لما اقدم على العمل به جهلا من دون مبالاة
بما امر الشرع بتحصيله فيما كان ذلك من عنوان التجري وعلى هذا فان قلنا بكون
التجري محرما ذاتيا فان قلنا بكون تحصيل العلم بالاحكام الشرعية واجبا نفسيا استلزم بطلان
العمل بغير علم حتى في صورة المطابقة للواقع بل قلنا بكون المقصود من تحصيل العلم هو الوصول
الى الواقع كما هو الظاهر فلا يبعد عدم مشروعية العمل وحرمته بمدار الواقع فان طابق الواقع
استحق عليه الثواب ولم يترتب عليه العقاب لكونه جاريا على ما هو الواقع وهذا الحكم فيما
كان من قبيل المعاملة مما لا اعتبار عليه لعدم لزوم قصد القربة فيها فاذا طابق الواقع كان شرعيا
ولم يتحقق به التشريع المحرم واما العبادات بنية التقرب بها فلا يبعد في ذلك الحكم بفساده

قصد التقرب في مثل المفروض كثير من العوام بل يتفق وقوعه حين العمل احيانا ممن تفطن لما نبه
لا بد في سلوك طريق الاتيان بالعبادة من الاستناد الى حجة شرعية قبلا او مع تفطنه بذلك
قبل العمل فيما يقصد القربة بجهل الذي تسامح فيه ولم يبال في اخذ كيفيته فالحاصل ان
صحة عبادة الجاهل اذا جمعت وصفي المطابقة للواقع والاقتران بقصد القربة مما هو المختار
عندنا كما سنفصل في محله ان شاء الله تعالى فتحصل من ذلك ان ما اتى به المكلف على الوجه المفروض
من عبادة او معاملة اذا طابق الواقع لم يكن عقاب بل يستحق الثواب في العبادات فان
اتفق بعد ذلك الكيفية علمه وتفحص فوجده مطابقا للواقع لم يكن عليه شيء من القضاء
والاعادة واستحق الاجر وان لم يلتفت وكان في الواقع مطابقا استحق الاجر في يوم الجزاء
وما ذكرناه من مطابقة نفس الواقع انما هو بالنظر الى حال الافتتاح واما بالنظر الى حال
الاستدامة فان وجده بعد الالتفات مطابقا للادلة الشرعية وكلا ما دلت الظنية
على وجه الاجتهاد والتقليد كفى في مشروعية العمل وعدم العقاب هذا وبقي في المقام مما
ينبغي التنبيه عليه وهو ان ما ذكرناه من عدم العقاب على المعاملة الموافقة للواقع انما هو
بالنسبة الى نفس المباشرة ايقاع العقد مثلا فلو اوقع العقد على الوجه المفروض ثم التفت لكن
لم يترتب الاثار قبل الفحص عن الحكم الواقعي فلو رتبها اثم فعل حراما في نفس ترتيب الاثار لا
في ايقاع العقد فلو كان العقد المفروض على امراة لم يكن له الاستمتاع بها قبل الفحص عن
الواقع وهكذا لعدم ذلك لا استصحابا لعدم تاثير العقد وهو حجة شرعية عند الشك ولو عمل
مثل هذا الفرض في القسم الاول استحق هناك عقابين احدهما على الاعتماد على الظن ونسبة
الحكم الى الشرع الذي هو تشريع محرم والاخر على ترتيب الاثار المستلزم لمخالفة الاستصحاب هذا كله
ما بالنظر الى مخالفة الواقع ومطابقته وحده او الدليل وحده والاصل العملي مثل الدليل في
طابقه لم يكن فيه اشكال واما بالنسبة اليهما معا فان طابقهما معا فلا اشكال في انتفاء
العقاب وان خالفهما فلا اشكال في ترتبه اما لو خالف الدليل الشرعي وكلا امارة الظنية

وطابق الواقع بان اوقع المجتهد مثلا معاملة على الوجه المفروض ثم اتفق ولم يراجع الادلة
الظنية مع كون مؤديها حرمة مثل تلك المعاملة واتفق له الفوز بادراك مخبر المعصوم
والوصول الى الواقع وتبين انها صحيحة في الواقع فهل يكون مما يترتب عليه العقاب ام لا
وجهان من ان الدليل انما كان متبعا لاجل الايصال الى الواقع ولم يكن مقصودا بنفسه
والمفروض تحقق المطابقة للواقع فلا يضر المخالفة لحكم الدليل ومن ان تكليفه انما كان
هو اتباع الادلة ولم يكن تكليفه الفعلي الا ذلك والواقع انما كان ثابتا في حقه على حد
الشانية نظرا الى انقلاب تكليفه الى الرجوع الى الادلة وقد خالف مقتضاها فيستحق
العقاب على ذلك فتلخص مما ذكرنا كله ان القسم الاول من العمل على الظن يقضي فيه الادلة
المذكورة بالحرمة مطلقا سواء كان الظن المذكور مطابقا لشيء من الاصول العملية ام لا لان
المفروض انه عمل بالظن على وجه استناد المظنون الى الشارع وان القسم الثاني على تقدير
عدم القول بحرمة التجري ذاتا وعدم القول بكون العلم واجبا نفسيا بل مقدمة لادراك الواقع
لكن الحكم بالحرمة في هذا القسم انما هو في الظن المخالف للاصل العملي اذ مع موافقته يكون
ظنا شرعيا ثبت اعتباره من الشارع كالظن الموافق للدليل والكلام في الظن الغير الثابت
حجيته فان قلت كيف تحكم في القسم الاول من العمل على الظن بالحرمة ولا يتم الحكم بها
الا من جهة كونه تشريعا وقد عرفت سابقا انه لا مجال لانكار ان التشريع مما اخذ في مفهومه العلم لان
جميع الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة بل كونه خصوصا لتشريع عبارة عن ادخال ما ليس
من الدين فيه بقصد انه منه ولا ريب ان القصد الى ادخال ما ليس من الدين فيه لا يتم
الا مع العلم بكونه ليس من الدين فلا يكون من التشريع ولو تنزلنا عن اعتبار العلم في تحقق
التشريع على الوجه المذكور قلنا لا ريب في انه لا بد في تحقق التشريع على الوجه المذكور
من اعتبار كون الحكم الذي يراد ادخاله في الدين مخالفا للواقع ومن البين ان الظان
بالحكم لم يتحقق كون مظنونه مخالفا للواقع فكما يحتمل فيه المخالفة له كذلك يحتمل فيه المطابقة له

وحيث

وحيث لم يعلم الظان بمخالفة مظنونه للواقع كان مقتضى الاصل هو البرائة عن حرمة العمل على
ظنه فيكون الاصل هو جواز القسم الاول من العمل على الظن لا حرمته قلت اما توقف تحقق
التشريع على العلم بكون الحكم ليس من الدين فممنوع لما ذكره بعض المحققين من عدم امكان تعقل
ذلك في صورة العلم فان من يعلم بان الحكم الفلاني مما لم يحكم به الشارع كيف يعقل في حقه
ان يحكم ويتدين بان ذلك الحكم من الدين والشرع اذ ليس الدين الا عبارة عن الاحكام
الصادرة من الشارع فلا يكون المراد ادخال ما علم بكونه ليس من الدين تشريعا وانكان في
في استتباع الاثم من المراد ادخاله مما شك في كونه من الدين ولو تنزلنا عن هذا الحق
نظرا الى ان الحكم والاذعان بكون الحكم الفلاني من الدين لا يعقل مع فرض الجهل بصدوره
عن الشرع والشك فيه ايضا فليس المراد بالادخال المأخوذ في تفسير التشريع الا الادخال
الصوري المتحقق مع العلم بعدم الصدور عن الشارع والجهل بالصدور قلنا انه في مقابلة الاذن
بالاذن في الاية وتسميته ما لم يأذن به الله افتراء يعطي عدم اعتبار العلم بعدم الصدور
في تحقق التشريع المحرم لاطلاق الاية الشامل لصورتي العلم بعدم الصدور وعدمه
وحيث علمت ان العلم بكون الحكم ليس من الدين غير معتبر في تحقق التشريع نقول ان ما ذكر من
اعتبار عدم مطابقة الحكم للواقع في تحقق التشريع مما لا وجه له لان الدين ليس عبارة
عن مطلق الاحكام الواقعية الصادرة من الشارع وانما هو عبارة عن الاحكام التي تحقق
وصولها الى المكلف واتخذها دينا فمن لم يبلغه حكم لم يكن ذلك دينا في حقه وعلى هذا
فيكون التشريع عبارة عن ادخال شخص في ما لم يبلغه عن الشارع تشريعا وانكان صادرا
عن الشارع في الواقع فتحصل مما ذكرنا اعتبار اصالة حرمة العمل بالظن على وجه الاسناد الى الشرع
وكذا على غير وجه الاسناد اذا كان مخالفا للواقع وقد عرفت الادلة على الاول ويدل
على حرمة مخالفة الواقع الايات والاخبار فمنها قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان
الظن لا يغني من الحق شيئا حيث ذمهم على متابعة الظن الذي من شأنه عدم الايصال

الى الواقع ومنها قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون هكذا قيل ولكن لا يخفى عليك
ان هذا لا يدل الا على حرمة القسم الاول وهو اسناد المظنون الى الشارع ومنها قوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا
وهو يعم القسمين واما الاخبار فمنها صحيحة البجلي اياك ان تفتي الناس برأيك او
تدين بما لا تعلم ومنها صحيحة الحذاء من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة
الرحمة والعذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه ومنها رواية سليم من عمي نسي الذكر واتبع
الظن وبارز خالقه ومنها ما في مناجات المطيعين من قوله ع فان الشكوك والظنون
لواقح الفتن ومكدرة لصفو المنائح والمنن ومنها ما عن قرب الاسناد عن الصادق ع
عن ابائه عليهم السلام قال قال رسول الله ص اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب الى غير ذلك
من الاخبار وهذا وقد عرفت سابقا ان العمل على طبق الظن من حيث هو من دون حكم بكونه حجة شرعية
حكمه حكم عمل الجاهل فهو تابع للواقع فان ظهر كون ما اتى به حراما او كون ما تركه لظنه
واجبا كان اثما والا فلا لكن يختص ما نحن فيه وهو العمل على الظن عن سائر موارد عمل
الجاهل بانه لا دليل على الجواز هنا دائما واما الوظيفة هنا فهي العمل على الاحتياط لان
الله تعالى ارسل رسلا وقرر احكاما ولا شك ان تكليف المخاطبين لهم ليس الا ما
يفهمونه من الخطاب الملقى اليهم ولا ريب انا مكلفون بما كلفوا به وفهموا من الخطاب فان علمنا
كان اللازم علينا اتباعه وان لم نعلم كما هو الواقع في صورة الظن كان اللازم هو الاحتياط
وصورة الظن لا تخلو الواقعة المبتلى بها من ان يدور الامر فيها بين الحرمة وغير الوجوب
كالنظر الى المرأة التي يريد نكاحها الدائر امره بين الحرمة والاباحة او يدور الامر فيها
بين الوجوب وغير التحريم كقراءة الدعاء عند رؤية الهلال الدائر امرها بين الوجوب
والندب او يدور الامر بين المحذورين ففي الاول لا بد من الترك وفي الثاني لا بد من الاتيان
وفي الثالث ان قام الظن على احد الطرفين كما هو المفروض في المقام من وجود الظن كان اللازم

كان اللازم العمل عليه لكن لا من باب وجوب العمل على الظن بل لكونه محصلا للاحتياط من
جهة دوران الامر بين التعيين والتخيير ولا ريب في كون العمل على اليقين احوط هذا
كله فيما يتعلق بعمل الظان نفسه من عبادة او معاملة واما ما يتعلق بعمل غيره كالقضاء مثلا
والتصرف في اموال الناس بمثل الحجاء وولد الميت الاكبر بنيابة ونحوها فاللازم التوقف والكف
عن ذلك وذلك لدوران الامر بين المحذورين في الافتاء بالظن لغير المجتهدين الى حجيته
عن دليل قطعي واللازم عند دوران الامر بين المحذورين هو التوقف اذ لا يمكن الاحتياط
في الاول ذلك والحكم بالتخيير في الاعمال المتعلقة بنفسه من جهة لزوم المباشرة في المسألة
عن ارتكاب العمل بشيء منهما واما الامور المتعلقة بغيره فحيث كان يمكن السكوت والكف
فيها كان اللازم هو التوقف والكف عن المباشرة فان قلت العلم الاجمالي متحقق لانا نعلم
وجوب اتباع حجة سيما اذا كانت الشبهة غير محصورة فيحكم هناك بالبراءة واين ذلك من الاحتياط
قلت اولا ان الشبهة فيما نحن فيه محصورة وقد اثبتنا في محله وجوب الاجتناب عنها
وعلى فرض كونها غير محصورة فهي من باب اشتباه الكثير في الكثير وحكمه حكم الشبهة المحصورة
كما قررناه في محله وثانيا ان مقصودنا نفي العمل بالظن ولا يلزم من الحكم بالبراءة في
المفروض وجوب العمل على الظن فان قلت لا وجه لما قررت من لزوم العمل على الاحتياط
وذلك لامتناعه اما بالذات كما في صورة دوران الامر بين المحذورين فيما يتعلق
بعمل الغير اذ ليس الا عبارة عن الاخذ بالاوثق وامتناعه عند دوران الامر بين
المحذورين الذي لا يتحقق الاشتباه الا باحتمالهما او في خزانة بين واما بالعرض كما
في دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة في العبادات فان لزوم العلم بالوجه او قصده
يمنع من الاتيان به على وجه الاحتياط لانا اذا لم نعلم بوجوبه كيف ننوي ذلك وهذا
بخلاف ما لو اخذ بالظن فتستريح نية الوجه لو ظن بالوجوب مضافا الى ما ذكره العلماء
من حصر الناس في صنفين مجتهد ومقلد والاحتياط خارج عن السبيلين قلنا اما الجواب

عن امتناع الاحتياط في صورة دوران الامر بين المحذورين فقد عرفت الجواب عنه ونقول ههنا
توضيحا انه اذا دار الامر بين المحذورين فيما يتعلق بعمل الغير كما في القضاء والافتاء والاحياء مثلا ان
وجه الاحتياط وطريقه الاخذ بالاوثق هو الكف عن الفتوى والتصرف في ذلك الوجهين لحكمة
تحقق الاخذ بالاوثق بمجرد التوقف والسكوت اذ لا يترتب عليه وبال واما ما ترى من الحكم
بالتخيير فانما هو في صورة وجود ملزم للعمل ومحرك اليه من جهة الاضطرار الى الاخذ باحد الوجهين
في حمله بنفسه واما فيما يتعلق بعمل الغير فليس هناك ملزم الى المباشرة له فلا يكون طريق الاخذ
بالاوثق سوى السكوت والكف عن الافتاء كذلك واما نفس التصرف كالاحياء مثلا فليس مع
الاحتمال الحرمة اذ لم ينقل الحد [illegible] وح يبعد الامرين ارتكاب الافتاء وا
والاحياء المحتملين للتحريم وترك الافتاء [illegible] للتحريم واما ترك التصرف فليس
محتملا للتحريم وعلى هذا فليس دوران الامرين [illegible] تحريمين وتحريم واحد فلا
ريب ان وجه الاخذ بالاوثق انما هو ترك ما يتطرق اليه [illegible] احتمالا التحريمين لا
ما يتطرق اليه احتمال تحريم واحد واما الجواب عن امتناع الاحتياط [illegible] بالعرض من جهة
تعذر العلم بالوجه وقصده فمنع وجوه الاول انا نجزم قطعا بعدم لزوم العمل بالوجه وقصده
لما نجد قطعا من استقرار بناء العقلاء على الاقدام على العمل وحصول الامتثال عندهم بمجرد العلم
بكونه مطلوبا للمولى وان لم يعلم المامور بكون الطلب على وجه الالزام وغيره وربما امكن التمسك
في نفي وجوب العلم بالوجه وقصده بالاطلاقات من مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ونحو
من اطلاقات العبادات بناء على وضع اسامي العبادات للاعم وعدم ورود الاطلاقات
مورد بيان حكم اخر وهو محل التشريع ولكنه ليس بمحل من القبول عندنا لكون الاطلاقات
واردة عندنا بمجرد بيان التشريع مضافا الى انا لو غمضنا عن ذلك قلنا ان التمسك باطلاقات
الاسامي انما يجدي في نفي التقييد الراجع الى نفس الحقيقة كقراءة السورة وامثالها من الاجزاء
والشرائط للصلوة مثلا واما التقييد الراجع الى كيفية الاتيان بالمامور به كالاتيان به بنية التقرب

بنية الوجوب او مطلق القربة فلا مساس لاطلاقات الاسامي بنفيها وهو ظاهر بعد ما نبهنا
عليه لكن ههنا قاعدة اخرى وهي انا اذا شككنا في كون المامور به مطلوبا بالنفس او لداع اخر
كان الاصل عدم الداعي الاخر فينفي بالاصل ههنا لزوم الاتيان بالمامور به لداعي
الوجوب ذلك مثل ما لو شككنا في كون المامور به مطلوبا بالنفس او للتوصل فينفي الداعي
الخارج الذي هو التوصل بالاصل الثاني ان وجوب قصد الوجه المدعى في كلام
السائل لا يخلو اما ان يكون هو الوجوب المتحصل نظير الاجزاء والشرائط مما من شانه
ان يتلقى وح نقول انا وان فصلنا في مسئلة البرائة والاشتغال بين الشك في الاجزاء
والشرائط مما من شانه ان يتلقى من الشارع وبين الشك فيما يرجع الى كيفية الاتيان بالمامور به
فالحكم بالبرائة في الاول وفي الثاني نظرا الى ان من شان الاول ان يبينه الشارع والاحتياط
بالبيان اللفظي بحيث لم يقع بيان كان الحكم هو البرائة لقبح التكليف بغير بيان ومن شان
الاول ان يدركه العقل فهو موكول اليه وحكم العقل بيان فلابد من الاحتياط
في صورة سراية الشك لكن نقول يستثنى من كيفيات الاطاعة ايضا ما كان من وظيفة
الشارع بيانه كالاتيان بنية الوجوب اذ الخبر العقل فينبغي فيه ايضا على البرائة لعدم البيان
وقبح التكليف بدونه الثالث ما ذكره من وجوب العلم بالوجه والقصد اليه ان اراد به وجوب
تحصيل العلم الوجداني القطعي من الدليل القطعي فهو منتف بالوجدان وان اراد وجوب
تحصيل العلم بالمعنى الاعم من الظن الخاص المعتبر فكذلك لان مفروض الكلام انما هو بعد
ثبوت اعتبار الظن الخاص وان اراد وجوب تحصيله من مطلق الدليل في الاحتياط حكما به
يقتضي بوجوب الاتيان بالاوثق حكما ظاهريا فينوي المكلف الوجوب بهذا الاعتبار فيصح
هذا الوجه في صورة الاحتياط من الوجوب الناشئ منه هذا واما ما ذكره السائل من حصر طريق
العمل في الاجتهاد والتقليد فهو ابطال الاحتياط وتمييز موارده نوع من الاجتهاد فان قلت كيف
حكمت بالاحتياط وترك العمل بالظن والاحتياط في المقام معارض بما هو وارد عليه من عدم امتناعه

وقد ظهر من ذلك انه لا خلاف بين القائلين بوجوب العمل بالظن وحرمته في تحقق التكليف
بالفحص عن الدليل عند امكان الدليل القطعي وحيث تعذر القطع من الدليل فان ثبت
حرمة العمل بالظن سقط الفحص عن الدليل لفقدان القطعي منه وحرمة العمل بالظني منه
ولم يبق مجال للاستصحاب ووجوب الفحص عن الدليل وحيث لم يقم دليل على حرمة العمل
بالظن بل كان كل من جوازه وحرمته مشكوكا كما في مفروض البحث فاذا شككنا في بقاء
وجوب الفحص عن الدليل لزم الحكم باستصحابه فيجب الفحص عن الدليل بحكم الاستصحاب
وحيث لا دليل قطعيا وجب الفحص عن الدليل الظني استصحابا لوجوب الفحص عن الدليل
الظني ووجب العمل به اذ لا نعقل وجوب المقدمة من دون وجوب ذي المقدمة فيجب العمل
بالظن ويتنزل الاحتياط قلت يتصور حال من اراد ايجاد الفحص على وجوه احدها ان
يعلم بفقدان الدليل القطعي ثانيها ان يعلم بوجوده ثالثها ان يشك في وجوده وعدمه وهذا
يتصور على وجوه ثلثة احدها انه حيث شك تفحص حتى علم بانه لم يكن هناك دليل
ثانيها انه تفحص حيث شك حتى علم بانه كان هناك دليل قطعي لكن فاته التمكن من الوصول
اليه اما بمسامحة او غيرها ثالثها انه في حالته هذه وهي ما بعد الفحص شاك في وجود
الدليل القطعي وعدمه وح نقول ما الذي اراد السائل اجراء الاستصحاب في اي هذه الصور
وليس شيء منها مجرى الاستصحاب اما الاول فلسقوط وجوب الفحص بالعلم بفقدان الدليل القطعي
الذي هو متعلق الحكم المستصحب واما الثاني فلوجوب الفحص عن الدليل من جهة العلم بوجوده
واما الثالث وهو اول اقسام القسم الثالث فلانكشاف انتفاء الحالة السابقة
باليقين بعد ما كان انتفاء الحالة السابقة في الشك السابق مشكوكا فيها واما الرابع وهو ثاني
اقسام القسم الثالث فلكون الاستصحاب فيه عرضيا لا عبرة به لان الحالة السابقة ليست الا
وجوب الفحص عن الدليل القطعي وقد انتفى الدليل القطعي بالفرض فالاستصحاب بوجوب الفحص عن
الدليل ليس الا لايجاب الفحص بالنسبة الى الدليل الظني والحالة السابقة انما هي وجوب الفحص

عن الدليل القطعي والحالة اللاحقة انما هو وجوب الفحص عن الدليل الظني وليس الاستصحاب
العرضي الا استصحاب امر لاثبات غيره المشابه له كاستصحاب نجاسة المتولد من حيوانين احدهما
طاهر والاخر نجس كما لو نزى غنم على كلب فحملت ثم شككنا بعضهم بحرمته ونجاسته استصحابا
للنجاسة الحاصلة له بعلاقة امه في حال الولادة مع ان المقصود اثبات النجاسة الذاتية
واما الخامس فلا بد فيه من الفحص حتى يتبدل الحال الى القطع بانتفاء الدليل واما حكمه في
حكم الثالث او الى انه كان هناك دليل قطعي لكن فاته حتى يجري حكم الوجه الرابع فان قلت
نحن نثبت لزوم ترك الاحتياط الى العمل بالظن بالاستصحاب على وجه اخر بيانه ذلك انا
قد ذكرنا ان ثمرة تاسيس الاصل انما تظهر في الصورة النادرة المنسد فيها باب العلم في حال
الانفتاح في اغلب الاحكام وفي صورة الشك في الانفتاح والانسداد دون العكس من غير الحاجة
اخر كالحاق جواز العمل بالظن في الفروع بجوازه في الاصول او العكس واما في حال انسداد باب
العلم في اغلب الاحكام فلا خلاف في وجوب العمل بالظن وح نقول لو كان باب العلم في الحكم
منسدا ثم انفتح وشككنا في بقاء الحكم بجواز العمل بالظن استصحب ويتم بتعميم القول بجواز
العمل بالظن في غير هذه الصورة بعدم القول بالفصل فالجواب عنه من وجهين احدهما
ان جريان الاستصحاب فيما ذكر من الفرض موقوف على اثبات جواز العمل بالظن في حال الانسداد
بالاجماع او على كون الانسداد كاشفا عن تجويز الشارع العمل بالظن وترخيصه واما لو قلنا بكون
الحاكم بجواز العمل بالظن في صورة الانسداد بحسب الاستعمال هو العقل او الحكم بجواز العمل بالظن
مدار الانسداد مناط الوجه المذكور كما هو التحقيق عندنا فينتفي جواز العمل بالظن بانتفاء الانسداد
على الوجه المذكور فلا يبقى مجال للاستصحاب نظرا الى انتفاء الموضوع الذي رتب العقل عليه
الحكم ثانيهما ان الاستصحاب المذكور معارض بمثله من جهة حرمة العمل بالظن في حال الانفتاح
فاذا فرضنا طرو الانسداد ثم شككنا في بقاء الحكم الذي هو حرمة العمل بالظن جرى هناك
استصحابها ومع تعارض الاستصحاب المذكور بمثله لا يبقى سوى الرجوع الى الاحتياط فان قلت الكلام

في اصالة جواز العمل بالظن وحرمته ولا يختص بصورة الشك بل يجري في صورة تحقق الانفتاح
ابتداء بحسب الاغلب مع تحقق الانسداد في المواضع النادرة فكيف يتخلص التمسك باستصحاب
حرمة العمل بالظن الثابتة في حال الانفتاح ودعوى المعارضة بينه وبين استصحاب جواز
العمل بالظن والرجوع الى الاحتياط والحكم بحرمة العمل بالظن فيما قلت يجري في التعميم ما ينسبه
اليها على طريقة التمسك بعدم القول بالفصل فان قلت كيف تدعى عدم القول بالفصل
والقائل بالفصل موجود لانك تدعي لزوم الاحتياط في المواضع النادرة كما نطق به عبارته
المحكية عنه في المعالم قلت المصير الى العمل بالبرائة ليس عملا بالظن ومقصودنا نفيه فيتحقق
الاجماع المركب بالنسبة الى نفيه وان كان طريقة بعض المحققين هي البرائة وطريقة الآخرين هو
الاحتياط هذا كله هو الكلام في نفي جواز العمل بالظن على طريقة الاحتياط ويمكن الاستدلال
على عدم جواز العمل بالظن بوجه آخر وهو الاستصحاب ويقرر بوجوه الاول استصحاب الامر
في خصوص العبادة المركبة المشتملة على المشكوك في حكمه بيان ذلك انه لا شك في انا كنا
مأمورين بالصلوة ونحوها من العبادات فاذا اتينا بالصلوة في غير صورة سرى هناك
استصحاب بقاء الامر المتيقن وجوده سابقا فان وافقه الظن فهو والا كان اللازم ترك العمل
بالظن بحكم الاستصحاب فان قيل المستصحب في المقام ان كان هو الامر بالمجموع المشتمل على الجزء
المشكوك فيه كالسورة ايضا فليس هناك حالة سابقة متيقنة اذ لم يعلم تحقق الامر بالمجموع
المشتمل على الجزء المشكوك حتى يستصحب وان كان هو الامر بما عدى المشكوك فالمفروض انه قد
اتى به والاتيان بالمأمور به على وجه مقتض للاجزاء فلا مجال لاستصحابه مع ان المقصود
اثبات المشكوك به فلا اثر له في ذلك وان كان هو الامر المتعلق بالمجموع الواقعي المردد بين ما
اشتمل على الجزء المشكوك فيه وما خلى عنه فلسنا مكلفين بالواقع حتى يستصحب الامر به وانما نحن
مكلفون بمؤدى الخطاب على ما افاده الفاضل القمي ره سابقا الى ان استصحاب الامر المجمل مما لا حجية
قلت نفي التكليف بالواقع مما لا وجه له واستصحاب الامر المجمل لا مانع منه فيتم التمسك بالاستصحاب.

المذكور

المذكور مندفع من وجه آخر وهو كونه من الاصول المثبتة لان وجوب الاتيان بالجزء ليس من
اللوازم الشرعية للامر بالمركب وانما هو من اللوازم العادية او العقلية مضافا الى ان الشك
في امتثال الامر بالمركب يكفي في اثبات الاتيان بالجزء فاللازم هو التمسك بقاعدة
الاشتغال من دون حاجة الى الاستصحاب المتوقف على ملاحظة اليقين السابق والشك
اللاحق الثاني استصحاب بقاء التكليف بجميع الاحكام الشرعية التي جاء بها النبي صلى الله عليه وآله
انا علمنا ان الله تعالى بعث نبينا وعلمه احكاما فبلغ الحاضرين ونحن شاركناهم في التكليف
فقد تحقق كوننا مكلفين بجميع ما جاء به النبي فاذا اعلمنا فيما نطق بنا سرى هناك الشك
في امتثالنا وخروجنا عن عهدة التكليف فيستصحب بقاء ذلك التكليف وهذا التقرير مما يصح
ان يعتبر فيه بالاشتغال وباستصحاب الاشتغال على طريقة حيث يجري بينهما كثيرا في
مورد واحد ولكان لنا في ذلك كلام يأتي في محله ان شاء الله تعالى ويجري في هذا التقرير
ما يجري في التمسك بالاحتياط من الايراد والجواب عنه الثالث استصحاب الحالة السابقة
في كل مورد من التكليف وعدمه وبيانه انه لا شك في سبق العدم الازلي على كل حادث
ومنه التكليف المتعلق بالامر الخاص فاما ان نعلم انتقاض ذلك العدم الازلي بثبوت
التكليف بعد الشك الى ارتفاعه فيستصحب او لا نعلم انتقاضه فيستصحب ذلك العدم ولا
يخلو من احد الحالين المذكورين شيء من الموارد وبذلك يتضح بطلان العمل بالظن
وان منعت من جريان الاستصحاب فاجعل البرائة مكان الاستصحاب الوجودي وهذا
يمكن الاستدلال على نفي الظن وحرمة العمل به بالبرائة وبيان ذلك ان المجتهد لا يخلو
حاله من وجوه خمسة لانه اما عالم بوجود الدليل القطعي بحيث لم يختص وجدانه او شاك فيه
او عالم بانتفائه وهذا الاخير اما عالم بوجود الدليل الظني او بانتفائه او شاك في وجوده
فالعالم بوجود الدليل القطعي مكلف بالمحض قطعا والشاك في وجوده كذلك والعالم بانتفائه
وانتفاء الدليل الظني يسقط عنه المحض فبقي العالم بوجود الدليل الظني والشاك فيه فتقضي

البراءة سقوط وجوب الفحص عن الدليل الظني ويلزمه عدم حجيته واذا لم يجب العمل بالظن
حرم بالاجماع المركب من اطلاق القول باصالة الوجوب واطلاق القول باصالة الحرمة
واما عدم الوجوب بمعنى الجواز المساوي الطرفين فلا قائل به لكن يرد عليه ان اصل
البراءة لا مجرى له في المقدمات اذ ليس مقتضاه الا نفي العقاب ولا عقاب على
المقدمات فليس مقتضى اصل البراءة نفي نفس التكليف حتى ينفي وجوب المقدمة التي هي الفحص
ولهذا يختص بالواجبات النفسية دون الغيرية نعم يمكن ترتب العقاب عليها باعتبار ترتب
ترك ذي المقدمة على تركها لكن بهذا الاعتبار يجري البراءة نفس المامور به ولا مهم
المتعلق به وقد تقدم التمسك به فلو كان اجراء البراءة هنا باعتبار ذي المقدمة
كان التمسك بالبراءة هنا اعادة لذلك الوجه ويجاب عنه بوجهين احدهما ان التمسك
باصالة البراءة في الواجب الغيري الذي هو المقدمة انما هو من باب الالزام لان الحكم لا نفرق
في جريان اصل البراءة بين الواجب النفسي والغيري ثانيهما انه وان لم يجر البراءة لكن استصحاب
عدم المطلوبية لا مانع منه فيتمسك به بدلا عن التمسك بالبراءة لانه كما يجري في الواجب
يجري في الواجب الغيري هذا والعمدة في الوجه المذكور لاثبات اصالة حرمة العمل بالظن
من الاصول هو الاستصحاب على التقرير الثالث واما ما عداه فربما استلزم تجشم التصحيح
والجواب عن الايراد خصوصا فيما احتيج في تتميمه الى الاجماع المركب فانا في ريب من وجوده
اذ المسئلة لم تعنون بحيث يحصل فيها الاجماع المركب وما تحكم به من اطلاق القول في الطرفين
فانما هو بمقتضى القاعدة ثم ان ما ذكرناه من لزوم التشريع في العمل بالظن ووجوب الاحتياط انما
هو بناء على اعتبار الاصول من باب التعبد واما على اعتبارها من باب افادتها الظن كما قيل
بل جعل الظن القياسي مانعا من العمل بها فان لم هناك طريق قطعي كان الاخذ بالظن
مقتضى القاعدة لدوران الامر بين الظن والوهم ولا ريب ان اللازم ح هو ترك الوهم الى الظن
لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح بعد انحصار المناص فيهما لان المفروض ان الاصول ليست معتبرة

معتبرة من باب التعبد فان افادة الظن كانت معتبرة والا فلا يوفى صورة افادتها الظن
يندرج الظن الحاصل منها في محل البحث وان كان هناك طريق قطعي الى الامر في مسئلة
اخرى وهي انه في الاشتغال القطعي هل يكفي فيه البرء الظني كما يكفي البرء القطعي على ما ذهب
اليه المحقق الخوانساري في الاحكام الفرعية واستفيد من الفاضل القمي ره الاكتفاء به في
اصول الدين حيث اكتفى فيها بالظن ام يلزم فيه البرء القطعي فعلى الاول يكون الظن متبعا
لكون الاكتفاء به في فراغ الذمة عن الاشتغال القطعي مقتضى طريقة العقلاء عند هذا
القائل ولا يلزم تشريع ولا اشكال آخر على هذا التقدير وان قلنا بلزوم البرء القطعي
كان اللازم تحصيل القطع اما بالتفصيل او بالاحتياط هذا ولكنا نمنع من السلوك المذكور
لان المحقق عندنا هو اعتبار الاصول من باب محض التعبد القطعي وقطعية مدارك سائر
الاصول مما لا اشكال فيها وبقي قطعية مدرك الاستصحاب فنقول ان الاخبار وان كان اخبارا
احادية الا انا نقطع ان احدها قد صدر عن المعصوم بلفظه وهذا نوع من التواتر وان لم يكن
من قبيل التواتر المعنوي المصطلح ولا اللفظي المعروف اغمضنا عن اعتبار الاصول من باب
في تقرير الاصل بوجه آخر — التعبد وضمنا من كفاية البرء الظني عن الاشتغال هذا وقد يقرر اصالة حرمة العمل بالظن بوجه
آخر وهو استصحاب عدم حجية الظن بمعنى ان عدم جعل الشارع الظن حجة شرعية عدم
ازلي سابق قطعا فاذا شك في جعله حجة تم الاستصحاب بنفيه لبقاء العدم السابق
المقطوع به وفيه ان من المقرر في محله عدم جريان الاستصحاب بملاحظة اليقين السابق
والشك اللاحق فيما هو موقوف على اليقين والشك الموجودين وملاحظتهما من العلوم
الواضحة ان الحجية بالنسبة الى الشيء لا تتحقق الا بتحقق العلم به فمجرد الشك في حكم الشارع بحجية
يكفي في عدم لزوم متابعته ولا حاجة الى ملاحظة عدم جعله حجة في الزمان السابق واستصحابه
فالشك في تحقق الحجية كاف في عدمها ولا حاجة الى استصحاب عدمها بل نقول ان الاستصحاب
مما لا يعقل جريانه في المقام لان عدم الحجية اذا تحقق بنفس الشك كان الشك علة تامة للحكم

الذي هو عدم الحجية ومع كون مجرد الشك علة تامة فان مست الحاجة الى الاستصحاب اللازم
فيه اليقين السابق والشك اللاحق وملاحظتهما فلا يخلو اما ان يكون ذلك لتحصيل الحكم الذي
استلزمه نفس الشك بمجرده فيلزم تحصيل الحاصل واما ان يكون لتحصيل حكم اخر فيلزم
ح موضع اخر لقوام الحكم المتحد به وليس فليس في الحاصل انه مع كون العنوان الذي هو
مجرد الشك علة تامة لا يعقل كونه للمجموع منه ومن غيره الذي هو اليقين السابق وملاحظة
وملاحظة الشك اللاحق له علة تامة ومنها قاعدة الاشتغال وبيان الاستثناء فيها انا
مكلفون بالوصول الى الواقع قطعا لكن دار امرنا بين تعيين خصوص العلم وبين التخيير بينه
وبين الظن ولا ريب ان يقين البراءة ح لا يحصل الا بالعلم بعينه وفيه اولا ان المقدمات لم
لا يعقد عليه بنفسه فلا يجري فيها قاعدة الاشتغال كما لا يجري فيها اصالة البراءة نعم العقاب
مترتب على ترك ذي المقدمة وثبوت التكليف به مسلم هنا فاستحقه في صورة الشك كلفنا
المطلوب عن المأمور به ولكن هذا غير ما يدعيه من ثبوت التكليف بطريق الوصول الذي هو من قبيل
المقدمات وثانيا ان قاعدة الاشتغال مما يدور مدار الشك ومع اختصاص التكليف بنفس
ذي المقدمة كما اشرنا اليه يثبت التكليف ويعلم بعلم شرعي فلا يبقى اثر الشك حتى
يتحقق مجال القاعدة الاشتغال ومنها حكم الآيات والاخبار بالنهي عن اتباع
الظن واقتضاء غير العلم وربما عبر عن هذا في كلماتهم باصالة الحرمة العمل بالظن
نظرا الى كونه اصلا برأسه مستفادا من الآيات والاخبار في مقابل اصالة الاستصحاب
واصالة الحل وحمل المسلم على الصحة فحرمة الظن ايضا عندهم اصل مقرر في الشرع ولهذا
عبر بعض من اراد استيفاء وجوه ما يدل على ان الاصل يقتضي حرمة العمل بالظن بان ذكر انا
من اصالة الحرمة العمل بالظن وجعله الاول ثم اتبعه بجملة مما ذكره من الوجوه والتمسك
بالاصل المذكور المستفاد على زعمهم من الآيات والاخبار مما وقع في كلمات كثير من العلماء
من زمن السيد المرتضى رضه الى وفاة الفاضل القمي ره واجاب المحقق عن ذلك بعض

الوجه م

بعض الآيات الى اصول الدين وغير ذلك ولكن المحقق في الجواب ما عرفت الاشارة
اليه من كونه مسوقة لبيان امرين احدهما حرمة التشريع كما افاده قوله تعالى الله اذن
لكم ام على الله تفترون اتقولون على الله ما لا تعلمون وثانيهما حرمة مخالفة الواقع
كما افاده قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقد افاد بعض الآيات حرمة الامرين
كما عرفت سابقا فالحاصل ان الآيات مسوقة لافادة الامرين المذكورين لا لحرمة
مخالفة الظن من حيث هو ولا يذهب عليك ان الواقع في حق من لم ينكشف له حالنا
هو مؤدى الاصول الذي هو واقع ثانوي وعلم شرعي فتكون الآيات مفيدة لحرمة
مخالفتها ايضا بالنسبة الى امثالنا ومنها قاعدة دفع الضرر وبيان ذلك ان العقل والعقلاء
يحكمون بوجوب التحرز عن الضرر مقطوعا كان او مظنونا او محتملا وكفاك شاهدا على ذلك
ان العقل يحكم بوجوب النظر الى معجزة المدعي للنبوة لاحتمال صدقه المستلزم للمؤاخذة
من الله تعالى على تركه متابعته ولا ريب ان في العمل على الظن مظنة الضرر فيلزم التحرز عنه
وما ذكرنا من لزوم التحرز عن الضرر صرح العلماء ايضا ومن هنا ترى الشيخ ره يقول بكون الاصل
الاولي هو الحظر وانه لو لا كون الشارع قد امننا من الخوف في موارد البراءة كان اللازم
هو الاحتياط والتحرز عن احتمال الضرر وعن ابن زهرة في الغنية ان العقل يمنع من الاقدام
على ما لا يؤمن من كونه مفسدة انتهى وكذلك صرحا بكون الاخذ بالظن مظنة الضرر
من العاج الظن قد يخطي فلا يعمل به الا مع وجود دلالة تدل عليه انتهى وعن التذكرة
لا يجوز التعويل على الظن مع القدرة على العلم لقضاء العقل بقبح سلوك ما لا يؤمن معه الضرر
مع التمكن من سلوك طريق يتيقن معه الامن انتهى وعن المحقق الثاني ان الظن الذي لم يجعل
امر جعله الشارع مرادا وكونه هو هو او عوضه يحتاج الى دليل حتى يحصل الوثوق به او غيره
وايضا ان العقل يابى عن الاشكال على حجية الظن في الدماء والفروج والانساب والاموال
انتهى فان قلت ما ذكرت من حجية مطلق الظن المقطوع والمظنون واشكاله في محل الاول ان ما ذكرته

تحرزهم عن الضرر المحتمل ممنوع الا ترى ان من يسافر من بلد الى بلد يحتمل العطب في الطريق ولا
يتقاعد عن سفره وان العقلاء يقدمون على ركوب السفن وامثاله واحتمال الضرر في ذلك
مما لا مجال لانكاره قلت ما ذكرناه من تحرزهم عن الضرر المحتمل لا ريب فيه في الجملة الا ترى ان
من احتمل ان في البيت حية تلسع بمجرد دخوله فيه لا يقدم عليه وان اردت الاحاطة
بحقيقة الحال قلنا ان الضرر على قسمين احدهما ما لا معارض له والاخر ما له معارض اما
ما لا معارض له فلا ريب في تحرزهم عنه واما ما له معارض فلا بد فيه من سلوك طريق يغلب
فيه الظن بالسلامة وحيث كانت الحالات الجارية في امور الدنيا يحتمل الضرر باكثرها
وكان بعض الاحتمالات معارضا للبعض مست حاجة العقلاء الى اعتبار قانون به ينتظم
امور معاشهم فبنوا في امور الدنيا على اختيار ما يغلب معه ظن السلامة وحيث كان المنع
ويكون الحجر من الامور الدنيوية التي لا مناص فيها عن المعارض كان ما اقدم عليه نظير السالك
الا ترى انها واسبابها تنبني على دواعي تشتد الحاجة اليها ويتحقق في الاعراض عنها
من الضرر ما لا يتحقق في الاقدام عليها فان قلت ما ذكرت كلام متين الا ان محل البحث
ايضا انما هو من قبيل ما له معارض الا ترى ان العمل بالظن يحتمل فيه الوجوب والحرمة
لوجوب القول بكل منهما من جماعة من الاعلام قلت توضيح المقام يقتضي ملاحظة اقسام الضرر
وبيان احكامها حتى يظهر لك حقيقة الحال فيما نحن فيه فنقول ان الضرر اما ان يكون
له معارض ام لا والاول لا يخ اما ان يكون معارضه مساويا له او غير مساو من جهة
تفاوت المرتبة مثل كون احد الضررين تلف المال والاخر تلف النفس او من جهة تفاوت
الاعتقاد مثل الظن بالموت في سلوك طريق والقطع به في سلوك اخر وقد يجتمعان ثم ان غير
المساوي على اربعة اقسام لانه اما ان يكون اقوى من معارضه او يكون معارضه اقوى منه
وعلى كل منهما اما ان يكون القوة من جانب فقط او يكون للجانب الاخر ايضا جهة قوة فيكونان
مختلفين بان يكون لكل منهما جهة قوة وضعف فهذه اربعة وبانضمام المساوي تصير خمسة وعلى

وعلى التقادير الخمسة اما ان يكونا دنيويين او اخرويين او مختلفين فيحصل من ملاحظة
الثلثة مع الخمسة خمسة عشر قسما ينضم اليها ما لا معارض له فيصير المجموع ستة عشر قسما
وحكمها انه لا اشكال في لزوم التحرز عما لا معارض له واما ما له معارض مساو فيتخير
بالدنيوي والاخروي كما اذا ظن الهلاك في سلوك كل من الطريقين وكذا في امثال ذلك
مما يتساويان في الرتبة والاعتقاد وغيرهما فلا اشكال في التخيير واما اذا كان احدهما
اقوى فحكمه تقديمه بلا ريب ان كان كل منهما اقوى واضعف من وجه كما في الاختلاف
في الاعتقاد والمرتبة او الاختلاف بحسب الانظار والاحوال كفوات المال والجاه بالقياس
الى نظر اللئيم والوجيه وفوات المال المحتاج اليه حال الاضطرار اليه وعدمه فليلاحظ ذلك فان
كلا يتبع بل الامر يدور مدار المقامات على اختلافها هذا كله في المتفقين في الدنيوية
والاخروية واما في المختلفين منهما فربما يتوهم تقديم مراعات جانب الضرر الاخروي كما
يشير اليه قوله عم الموت اولى من ركوب العار والعار اولى من دخول النار ولكن التحقيق
ان الضرر الاخروي ان كان مقطوعا او مظنونا بالظن المعتبر شرعا كان مراعاة جانبه
مقدمة على مراعاة حال الضرر الدنيوي واما ان كان مظنونا بظن غير معتبر شرعا
او مشكوكا كان مراعاة الضرر الدنيوي اولى من مراعاته وان كان الدنيوي مشكوكا
وذلك لان الظن من حيث عدم اعتباره يصير مثل الشك في الرتبة والاعتبار والضرر
والضرر الدنيوي مستلزم للضرر الاخروي ايضا لمكان نهي الشارع عنه فيكون اولى
بمراعاة حاله وليعلم ان حكم العقل والنقل بوجوب التحرز عن الضرر حكم قد اخذ فيه التقييد بكون
ما يرى انه ضرر في الواقع مما لا ينكشف خلافه من جانب الشرع فلو امر الشارع بالجهاد المعلوم فيه
القتل لا يحكم العقل بالتحرز عن الضرر الذي هو القتل لانه ينكشف بامره بان الضرر انما هو في
تركه وان ليس الاقدام على القتل ضررا هذا هو الكلام في الحكم الكلي فربما يقع الاشتباه

في بعض الصغريات مثل جواز شرب الخمر للتداوي وعدم جوازه فهل يقدم هنا الضرر الدنيوي
او الاخروي فنقول ان قلنا بكون ادلة الضرر حاكمة على ادلة سائر التكاليف كما قيل
فلا اشكال في جوازه لارتفاع التكليف بادلة الضرر والحرج وان لم نقل بذلك كما هو التحقيق فالتعارض
بين ادلته وادلة سائر التكاليف بالعموم من وجه فيبقى انه بالنسبة الى مورد الاجتماع
مجملين بسبب التصادم والتعارض فيرجع الى اصالة الاباحة فان قيل انه بعد تعارض
الادلة من الجانبين وتساقطهما يبقى استصحاب حرمة الخمر بحاله قلنا استصحاب حرمة الخمر
معارض باستصحاب حرمة الاقدام على الضرر والتهلكة فلا يكون المرجع سوى اصالة الاباحة
نعم هنالك اخبار نطقت بان لا شفاء في الحرام وهي بظاهرها تعطي ان ترك شرب الخمر
ليس تعرضا للتهلكة واقل ما على الضرر فينتفي هنالك احتمال الضرر الدنيوي وهو استمرار
المرض واداؤه الى الهلاك فلا يبقى الا احتمال الضرر الاخروي فيجب التحرز عنه لكن
يندفع التمسك بها من وجهين احدهما ان تلك الاخبار ناظرة الى ما هو الاغلب الذي
ليس فيه الا في غاية الندرة من صورة ثبوت بدل للخمر مثلا الادوية المباحة اذ قل
الا نادرا ثبوت انحصار العلاج في التداوي بالخمر بحيث لا يوجد لها بدل وقد وقع
التصريح في كلمات بعض الاعلام بعدم شمول العمومات لما هو من قبيل نادر الافراد وعلى
هذا فلا تدل على حرمة الخمر في صورة انحصار التداوي والعلاج في شربها وثانيهما ان
تلك الاخبار لم تفد الا نفي الشفاء عن المأخوذ بالوصف العنواني الذي هو الحرمة فلم
تأت فيها نفي الشفاء عن خصوص الخمر مثلا ونحن نمنع عن حرمة الخمر في صورة الانحصار الى
التداوي بها فتخرج عن مؤدى الاخبار خروجا موضوعيا نظرا الى ان مؤديها ان الحرام بوصف
كونه حراما لا شفاء فيه ومثل الخمر التي يحصل بها الشفاء كما يشاهد في بعض الاحيان ليس
من قبيل المتصف بذلك الوصف العنواني اذا عرفت ذلك كله فلنعد الى ما نحن فيه فنقول ان
ما اورده السائل من كون مسألة حرمة العمل بالظن من قبيل ما يتعارض فيه الضرران لدوران الامر

الامر بين المحذورين مجاب عنه بوجوه الاول ان الشك في وجوب العمل بالظن وحرمته
لا يدور امره بين المحذورين لان مجرد الشك في جواز العمل به يوجب الحرمة لكونه افتراء
على الشارع او غير ذلك مما عرفت والحكم بالوجوب لم يثبت عند القائل به الا بالدليل
فلا يجب تحقق احد الادلة الدليل يدل على ذلك ومع عدم الدليل فالحكم هو الحرمة فلا يثبت
في حق فاقده شرعا فلا يدور امره بين المحذورين ولا يكون احتمال الضرر معارضا
بمثله الثاني ان وجوب العمل بالظن وحرمته مسألة اصولية وتعارض الاحتمالين هنا
لا يوجب دوران الامر بين المحذورين في المسألة الفقهية فلا يبقى في الموارد الفرعية
الا احتمال حرمة العمل بالظن نعم الثالث ان وجوب العمل بالظن على القول به ليس وجوبا
نفسيا وانما هو وجوب غيري مقدمي من جهة التوصل الى الواقع وهو لا ينفي حسن الاحتياط
الموصل الى الواقع على وجه احسن من ايصال الظن هذا هو الكلام في تقرير التمسك بقاعدة
الضرر لنفي جواز العمل بالظن مع تنقيح لقاعدة بحيث يعلم جواز الركون اليها لكن التمسك
بها في المقام لا يخفى ما فيه لان مقصد التمسك بها ان كان هو التمسك بها بملاحظة العلم
الاجمالي بوقوع التكاليف الشرعية نرجع عليه الى قاعدة الاشتغال القاضية باثبات المطلق
ولا مجال لغيرها مع وجودها لانها الكافلة باثبات الرجوع الى الاحتياط من جهة ان المورد
مورده بحسب الذات وان كان هو التمسك بها مع قطع النظر عن العلم الاجمالي المذكور
ففيه اولا ان الاصل الاولي بحسب حكم العقل وان كان هو الاحتياط ولكنا لما لاحظنا بناء
العقلاء في امور اديانهم من لدن ادم الى يومنا هذا وجدناهم لا يبنون على الاحتياط
والتحرز عن الضرر الاخروي في ثبوت التكاليف وانما يبنون على البرائة والى هذا المعنى
اشار المحقق في حكمه بانه لو كان الشرع امتنان العقاب عند الشك في التكليف كان اللازم
هو التحرز عن ترك التكاليف المشكوك ثبوتها وثانيا انا نقول ان العقل ايضا لا يحكم بالعموم
قاعدة وجوب التحرز عن الضرر المحتمل في مثل المقام وذلك لان القاعدة وان كانت ثابتة

اعلم ان الحكم بالبرائة كما يختص بصورة عدم الاشتغال [illegible]
انما يجري [illegible] الفحص [illegible]
[illegible] العلم الاجمالي [illegible]
في اثبات [illegible] العقلي
[illegible]

محققة لكن هناك قاعدة اخرى يتحقق بالتمسك بها الأمن من الضرر وهو ان العقل حاكم بلاحظة الشك
في نفس ثبوت التكليف بحكم بقبح العقاب من دون بيان ومع حكمه بذلك يرتفع موضوع الضرر
الأخروي وهو العقاب فغاية ما يتصور في مقام الشك في التكليف انما هو الشك في تحقق وجوب
شيء ولا ملازمة بين احتمال الوجوب واحتمال العقاب حتى يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل وعلى
هذا فيرتفع موضوع الضرر فلا يبقى مجال لوجوب دفع الضرر فيه فان قلت ان مجرد الشك في الوجوب
لم يوجب الا احتمال العقاب في التحرز عن الضرر عند العقلاء فمن اين التزموا بثبوت الادعيا
والانبياء مع ان احتمال حقية دعوى اولى نبي ادعى النبوة ليس الا من باب الشك في التكليف
ابتداء ولا طريق الى ايجاب قبوله دعواه من جانب الشارع وليس المحرك الى النظر في المعجزة
سوى العقل وبناء العقلاء وذلك كاف في اثبات وجوب دفع الضرر الاخروي بمجرد الشك
في تحقق الوجوب قلت الشك في التكليف واحتمال الوجوب على قسمين احدهما ما يكون
فيه طريق يمكن بيان الشارع للوجوب به فح لا اشكال في انهم يعتمدون على احتمال التكليف
ويرون استلزامه لاحتمال العقاب من جهة انحصار الطريق في حكم العقل وتعذر البيان
من طريق النقل فانهم مضافا الى ان العمل باصالة البراءة يتوقف على الفحص والنظر وهيهنا
ممنوع فلا بد منه هنا ومنها قاعدة المقدمية وبيان التمسك بها انه لم يرد في مبحث المقدمة
ان ترك المقدمة المفضي الى ترك ذي المقدمة حقيقة او حكما محكوم عليه بالحرمة مثال
الاول ما لو اخر المسير مع القافلة مع علمه بعدم اتفاق مسير قافلة اخرى بعد مضيهم
وجرى الامر في الخارج على طبق علمه ومثال الثاني هو هذا الفرض بعينه الا انه اتفق
في الخارج خلاف اعتقاده فصادف قافلة اخرى بعد مضي الاولى فسار معها ولا فرق في
حرمة ترك المقدمة المفضي الى ترك ذي المقدمة بين كون الافضاء عنده على وجه القطع او الظن
او الاحتمال المساوي المعبر عنه بالشك اذا عرفت ذلك نقول ان العلم مقدمة للاتيان
بالمأمور به وتركه مفض الى ترك المأمور به احتمالا كما هو اقل مراتب الافضاء هنا فترك العلم الى الظن

الى الظن المحتمل معه الافضاء الى ترك المأمور به محرم وهذا معنى حرمة العمل بالظن وفيه ان
ترك المقدمة على الوجه المذكور يندرج في عنوان التجري والحكم بالحرمة انما يتم على مذهب
من يرى حرمة التجري واما دون القول الاخر الذي اخترناه كما تقدم في حجية القطع ومنها
اصالة التوقيف ومورده ان الاحكام الشرعية باسرها لا بد وان تصدر من الشارع ويطلعنا
عليها ومنها حجية الظن ومع عدم اعلامنا بها كما هو الحال هيهنا لم يكن لنا اخذ بحجيته
من قبل انفسنا فان قلت التوقيف لا يفيد الا مجرد السكوت فلا يفيد الحرمة قلنا اولا انه
يفيد الحرمة عدم ترتب آثار الحجية وهذا القدر يكفينا اذ ليس غاية الحرمة الا هذا وثانيا
ان عدم بيان الشارع اعتبار الظن مع كونه اصلا يتفرع عليه فروع كثيرة وتعم البلوى به دليل على
عدم حجيته وحرمة العمل به وفيه ان اصالة التوقيف انما تفيد في محل السكوت وكون المقام
من ذلك القبيل لا يتحقق الا بعد عدم الاعتبار بالاصول لان استصحاب التكليف يقتضي بقاء المأمور به
فانه في صورة العمل بالظن ينطق ببقاء التكليف وعدم الخروج عن عهدته فلا يبقى لاصالة
التوقيف محل ومنها ان الاوامر الواقعية مثل اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وغيرهما بضميمة اوامر
الاطاعة مثل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وما ادى مؤداه وافية بحرمة العمل بالظن لان
الالفاظ المعبر بها عن المأمور به لم توضع الا للمعاني الواقعية واوامر الاطاعة تقتضي وجوب
الاتيان بالمأمور به وهو الموضوع الواقعي ولا يحصل ذلك الا بالعلم فلا يكفي الظن وفيه
ان الاوامر الواقعية ليست الا ثابتة بعنوان مثل اقيموا الصلوة لا يفيد الا ان الصلوة
واجبة واما بيان طريق الاتيان فلا يتأتى منه فان بيان طريق اطاعته من وظائف العقل
فالامر بالصلوة لا يعطي بيان العمل على العلم او الظن غاية ما في الباب ان العقل يحكم بتحصيل
العلم ولا يأبى من كون الشارع قد جعل الظن حجة لحكمة اقتضت به واوامر الاطاعة لا تفيد
الا وجوب الاتيان بالمأمور به على وجهه فلا يحصل من انضمام الاثنين بل هو حكم العقل
فانضمام اوامر الاطاعة الى الاوامر الواقعية لا يفيد ما هو المطلوب مضافا ان الاحكام تابعة للمصالح والحكم

في الأفعال المتعلقة بالموضوعات الواقعية التي رتب عليها الشرع الأحكام فيقتضي ادراك تلك
المصالح لزوم احراز تلك الموضوعات والأحكام على وجههما والعلم بهما بتحصيل الا ان العلم لما كان
بجعل الشارع الظن بدلا عنه لحكمة داعية اليه وجعله لما يؤدي مصلحة الواقع ولم يعلم وجهه عرفت ان
ان الواقعيات شأنيات ولا يتأتى من النظر اليها حكم التكليف الفعلي هذا هو الكلام في تقريب
الأصل على مذاق القائلين بكون مقتضاه حرمة العمل بالظن وذهب جماعة الى ان الأصل يقتضي
جواز العمل بالظن ويمكن توجيهه بما ذكره بعض افاضل الاواخر من انه لا اشكال في جواز العمل
بالظن في حال الانسداد بالاتفاق حتى من مثل السيد رضي الله تعالى عنه وكذلك لا اشكال في عدم
الجواز في حال الانفتاح الاغلبي بالنسبة الى من انفتح له باب العلم على الوجه الذي عرفت وقد ذكرنا
سابقا ان ثمرة تأسيس الأصل انما تظهر في صورة الشك في الانفتاح والانسداد وفي تكليف من انسد عليه
باب العلم مع انفتاحه في حق غالب الناس وفي الحاق نوع بنوع كالحاق الفروع بالأصول او العكس
اذا عرفت ذلك نقول ان مقصود ذلك الفاضل اثبات الجواز بالأصل يعني الاستصحاب وذلك انه
يقول لا شك في انا لو فرضنا انسداد باب العلم في حق شخص في حال انسداده بالنسبة الى
الاغلب كان اللازم جواز عمله بالظن فاذا شك بعد ذلك في انفتاح باب العلم او انفتح و
شك في زوال الحكم كان حكم الاستصحاب جواز العمل بالظن ح بمقتضى الأصل واذا ثبت كون
الأصل جواز العمل بالظن في هذه الصورة ثبت كون الأصل هو الجواز في غيرها لعدم القول
بالفصل باصالة الجواز في صورة واصالة الحرمة في اخرى بل القوم بين فريقين قائل
باصالة الجواز مطلقا وقائل باصالة الحرمة مطلقا فان قلت ان ذلك معارض بمثله اذ لقائل ان يقول
لا اشكال في حرمة العمل بالظن في حال الانفتاح فاذا شك في طرو الانسداد او انسد باب العلم
وشك في بقاء الحكم كان الحكم هو استصحاب الحرمة فيثبت الحرمة ح بحكم الاستصحاب ويحكم بالحرمة
فيما عدا هذه الصورة بعدم القول بالفصل قلنا اصالة عدم القول بالفصل في الصورة التي
ذكرنا اذ حين يضعف في الصورة التي ذكرها المورد ذلك لأن مقتضى الأصل فيما ذكره عدم ثبوت

في العمل بالظن من قبل الشارع او لم يصح منه الا العلم انحصر فانه يستصحب الحكم استصحاب العلم الرخصة

ثبوت الرخصة في هذا او لنتبين جهرا فيه الا ان حكم جواز العمل بالظن عند الانسداد لو قلنا بمكان ثبوته هنا
ثابتا بالاجماع كان استصحابه عند الشك متجها وكذلك لو كان بحكم العقل على وجه الكشف بأن
بحكم العقل بان الشارع رخص في جواز العمل بالظن في حال الانسداد واما اذا كان على وجه الحكومة
بان يحكم في حال الانسداد بكون من انسد في حقه باب العلم معذورا كما هو الظاهر فلا وجه للاستصحاب
لأن حكم العقل كان منوطا بتحقق العنوان الذي هو الانسداد فمع الشك فيه ينتفي حكمه
ولا وجه لاستصحاب حكم العقل لانه لا شك في حكمه ومنها ما ذكره الفاضل القمي قده وهو ان
مقتضى اصالة البراءة هو جواز العمل بالظن وذلك لانا مكلفون بتحصيل المعرفة بالأحكام
الشرعية والقدر المتيقن منها الذي ثبت كوننا مكلفين به قطعا انما هو الظن والتكليف
بما زاد على ذلك من تحصيل مرتبة الجزم مشكوك فينفى باصل البراءة وقد ذكر نظير هذا في مسألة
كفاية الظن في اصول الدين ومحصله ان الاعتقاد بها واجب والقدر المتيقن الذي
نقطع بكوننا مكلفين به هو الاعتقاد الظني وما زاد على ذلك من تحصيل مرتبة الجزم مشكوك
ينفيه اصل البراءة وفيه ان معنى البراءة انما هو رفع العقاب فلا مجرى لأصل البراءة الا
في مورد ليس فيه احتمال الثواب والعقاب ومن البين ان المعرفة انما هي من قبيل الواجب الغيري
لأن المقصود بها الوصول الى نفس الحكم وقد حققنا في محله ان المقدمات مما لا يترتب عليه
ثواب ولا عقاب اصلا فلا مجرى لاصالة البراءة في المقدمات التي منها المعرفة بالنسبة
الى الحكم الشرعي الا ان يقال بان الأصل يقتضي البراءة من التكليف بالواقع فيرتفع به نفس التكليف
لم يرتفع بذلك التكليف بالمقدمة التي هي الانكشاف على وجه الجزم وذلك مما لا مجال للالتزام
به واما ما ذكره في مسألة كفاية الظن في اصول الدين فهو وان كان متجها في الجملة من جهة افتراق
تلك المسألة عما نحن فيه بكون الاعتقاد هناك مما يتعلق به الامر والطلب بخلافه هنا الا ان
تعلق الطلب هناك ايضا ليس من جهة نفسية الاعتقاد بل من جهة الوصول الى الواقع فاثبات
ما اصل البراءة هناك ايضا لا يخلو من اشكال ومنها ان الأمر في العمل على الظن دائر بين المحذورين

المحكوم فيه بالتخيير انما هو اذا كان الشيء قد علم تعلق الطلب به لكن لم يعلم نوع الطلب من الايجاب
او التحريم لكان تكليف الشاك محتملا لان يكون هو التحريم في الواقع او الوجوب مما يخير فيه
ليس كذلك لانه وان كان في المسئلة قول بالوجوب والتحريم لكن ليس تكليف الشاك مرددا
بينهما والوجوب والجواز انما يتوقف على اقامة الدليل فما لم يثبت فالحكم هو الحرمة وليس تكليف
الشاك في جواز العمل بالظن الا الحرمة لما عرفت من كونه تشريعا محرما فكيف يصح ان يقال انه
دائر بين المحذورين ومنها ما ذكره بعضهم من انا نفرض الكلام فيما كان متعلق الظن حكما فرعيا
بالحكم الالزامي ودار الامر بين المحذورين الوجوب والحرمة مع كون المظنون احدهما كالجمعة المردد
امرها بين الوجوب والحرمة اذا كان المكلف ظانا بوجوبها مثلا او حرمتها فلا اشكال في ان
العمل بالظن واجب لانحصار الامر بين التعيين والتخيير ولا اقل من كون المظنون احد طرفي
التخيير فيثبت الجواز فلا يبقى مجال للحكم بحرمة العمل بالظن وفيه ان مثل هذا المورد مستثنى من
محل النزاع فالظن فيه واجب الاتباع لاستقلال العقل ح بوجوب العمل به والسر في ذلك
ان التخيير اصل عقلي يحكم به العقل من جهة تساوي الاحتمالين في الحكم وعدم ترجيح احدهما
على الاخر فاذا قام الظن على احد الطرفين وارتفع التساوي استقل العقل بالاخذ بالراجح
فيرتفع حرمة العمل بالظن لان دليلها انما كان هو العقل فلا يبقى مجال للحكم بها مع حكمه بوجوب
العمل به وان كان هو الدليل اللفظي خص بحكم العقل المستقل هذا ومنها ما نسب الى السيد
المحقق الكاظمي قدس سره في شرحه على الوافية ومحصل ما يحكى عنه هو ان الاصل الاولي هو الجواز لحكم الاصل
الذي استقر عليه بناء العقلاء ويستقيم به نظام العالم من ان الاصل في الاشياء الاباحة
وحيث كان العمل بالظن من جملتها كان الاصل فيه ايضا ذلك لكن قد نطقت الايات بحرمة العمل
بالظن فصار من قبيل ما استفدنا منها اصلا جديدا لكن من اصحابنا من اخذها بعمومها من غير تخصيص بما
ما يتعلق بالدين وعلى الاول يكون حرمة القياس على الاصل ويحتاج في مثل حجية خبر الواحد ونحوه
من اسباب الظن الى الدليل وعلى الثاني يحتاج في اخراج القياس الى الدليل ثم ان الاخذ بعمومها

بعمومها بين فريقين احدهما من يقول بان اصالة الحرمة في العمل بالظن قد انقلب في زمن العلامة قدس سره
وما بعده لطول المدة وانسداد باب العلم وهذا هو الراسخ في نفوس بعض الاخباريين حيث جعل ان القرائن
الحاصلة في الاخبار قد فاتت واختفى ضبط القرائن العامة وهذا الطريق مما يعطيه كلام الفاضل
القمي ره ايضا حيث يقول ان الاصل في امثال زماننا هو جواز العمل بالظن وقد نسب بعضهم
هذا الطريق الى كل من تمسك بدليل الانسداد كصاحب المعالم وغيره وثانيهما من يقول بعدم انقلاب
اصالة الحرمة في العمل بالظن حتى في امثال زماننا ومن المحكي عنه قدس سره انه بعد ذكر الايات والاخبار
وتقسيم حال الاصحاب بالنسبة اليها قال ان مورد الايات هو مجرد الخرص والتخمين وفيه على
تقدير صدق النسبة اولا ان مورد اصالة الاباحة انما هو الاشياء النافعة الخالية عن امارة
المفسدة واين ذلك من العمل بالظن المحتمل فيه المفسدة بتمامها مع امكان الاحتياط وثانيا ان
اصالة الاباحة انما تجري فيما لا يستقل بحكمه العقل وقد بينا استقلال العقل بحرمة العمل بالظن
على الوجه الذي عرفت وهذا هو الكلام في تقرير الاصل على مذاق من يرى ان مقتضاه جواز
العمل بالظن وقد تحصل مما قدمنا ان مقتضى الاصل حرمة العمل بالظن لكن ربما يدعى خروج
جملة من الظنون عن تحته اما مطلقا او على وجه خاص فمنها الظن بالدلالة وتعيين مراد المتكلم
والمراد به الظن الحاصل بمراد المتكلم من الحقيقة او المجاز المحفوف بقرينة مقالية او حالية
يعتبرها اهل العرف والعقلاء المستفاد من القرينة الحالية المعتبرة لديهم هو ما افاد القطع بالمراد
ويحتمل الاكتفاء بالظن في المجالات وانما مثل الظن عند اهل الخبرة من قيام الشهرة بحسب العرف
على ما يصح تطبيق مدلوله عليه وعن بعض الاصحاب فليس مما يستكشف بالخصوص وان قلنا انه يكشف عن الحكم
ظنا للعلم بتحقق استقرار بناء اهل اللسان في ذلك نعم لو قلنا باعتبار مطلق الظن صح
استثناؤه باعتبار كونه من افرادها واعلم ان ما قام عليه الاجماع من اعتبار الظن بالمراد انما هو الظن
بالارادة بعد احراز نفس وضع اللفظ للمعنى شخصا او نوعا بالقطع او بدليل معتبر حتى يكون في غير
الظن مجرد ارادة المتكلم ذلك المعنى من اللفظ وعلى هذا فلا يصح اثبات اعتبار الظن بالوضع ايضا

الظن في خروج المقتضى
الظن عن تحت الاصل

الاجماع نظرا الى ان الظن بالوضع يلازم منه الظن بالمراد كما وقع ذلك لبعضهم في اثبات اعتبار
الظن بنفس الوضع فان ذلك اشبه شيء بالاكل من القفا فلابد في الحكم باعتبار الظن في نفس
الوضع من دليل آخر يفيده اذا عرفت ذلك فاعلم ان اعتبار الظن بالمراد في الجملة مما قام عليه
الاجماع واعتباره مطلقا مما استقر عليه طريقة معظم الاصحاب وخالف الاخبارية في خصوص دلالة
القرآن وللفاضل القمي ره هنا مسلك آخر وهو حجية الظن بالدلالة الا في الخطابات الشفاهية
فان حكمها بالنسبة الى غير المخاطبين بها وبين هذا المسلك ومسلك الاخباريين عموم من وجه
لاختصاص مقالتهم بالقرآن لكنها تعم الشافهين وغيرهم واختصاص مقالته بغير الشافهين لكنها
تعم خطابات القرآن وغيرها ولصاحب المعالم ره مسلك آخر وهو عدم اعتبار الظن في دلالة الكتاب
بالنسبة الى المخاطبين بل لا يبعد القطع بالنسبة اليهم واما بالنسبة الى غيرهم كامثالنا واهل زماننا
فهو معتبر من باب مطلق الظن ويفترق عن مقالة الفاضل المذكور بان الظن الحاصل للشافهين
من الكتاب حجة عند الفاضل المذكور دون صاحب المعالم ره ثم ان مراد الاخباريين يقرر على
وجهين احدهما ما علق الفاضل السيد والنحرير الكامل نعمة الله الجزائري في رسالته المسماة بمنبع
الحيوة من ان مرادهم ان جميع القرآن متشابه بالنسبة الينا لا يجوز الاستدلال بشيء منه ولا اخذ
حكم منه الا بمعونة دلالة الاخبار على بيانه والظاهر انها طريقة اكثرهم وظاهر كلام السيد المحقق
الكاظمي ره في شرح الوافية ان اول من ذهب اليها صاحب الفوائد المدنية محتجا بان اكثره جاء على
التعمية والالغاز فلا يجوز الاخذ بشيء منه الا بتفسير من اهل البيت عليهم السلام مدعيا ان معنى وجوب
التمسك بها في الحديث هو التمسك بكلامهم لا غير اذ لا تفسير لكلام الله الا المسموع منهم عليهم السلام
وتلاه في ذلك جماعة منهم شيخنا الحر العاملي حتى زعم هو ومن وافقه ان القرآن كله متشابه قال
السيد ره حدث الثقة الجليل السيد نعمة الله انه كان ذات يوم في المسجد الجامع بشيراز وكان
له استاد مجتهد وشيخ محدث وكانا يتناظران في هذه المسألة فانقضى بهما الحال الى ان قال المجتهد
للشيخ ما تقول في قل هو الله احد هل يحتاج في فهم معناها الى الحديث قال نعم لانا لا نعرف معنى

معنى الاحدية ولا الفرق بين الاحد والواحد وثانيهما ان مرادهم انه لا يجوز الاستدلال بالظواهر
فقط ولا مانع من الاستدلال بالنصوص الموجودة فيه وذلك اما بناء على ان لا ظاهر فيه اصلا
او بناء على انا نهينا عن العمل بها وحكى الفاضل القمي ره عن بعض الافاضل وهو السيد صدر الدين ره
انه قال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعي افادتها للظن المحتملة لمثل التخصيص
والتقييد والنسخ وغيرها المعروفة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن
منه قد منعنا عن العمل به مع قوله ان في القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا
انه لا محكم فيه اصلا فهو تحكم ثم اورد عليه بان ما ذكره لبيان الاشتباه بالعرض ولا كلام فيه فهو
خارج عن محط النزاع لعدم اختصاص منع التشابه بذلك المعنى بالكتاب بل يجري في الاخبار
ايضا مع انه لا يبعد منع العمل بها لكن لا يخفى عليك سقوطه لان ما سيأتي الذي هو العمدة
الاستدلال ذكره في فوائده ان الاخبار ايضا ان عرضها العرض الكتاب من التشابه لم يعمل بها
مثل ذلك على ان مرادهم اعم من التشابه الذاتي والعرضي فافهم ثم ان الحق ما ذهب اليه المعظم
من حجية محكمات الكتاب الموجودة فيه من نص وظاهر ويدل عليه وجوه الاول ان التمسك
بالكتاب مع كونه مما ثبت بالبداهة مركوز في طبايع جميع من آمن بمن انزل عليه خصوصا بعد ملاحظة
ان جميع الكتب السماوية كانت مما تعمل الامم المنزلة عليهم بالاحكام الموجودة فيها فلو كان
القرآن مختصا من بين اقرانه بعدم جواز العمل بما فيه والتمسك بمؤداه كان اللازم ان ينهى
اهل العصمة سلام الله عليهم عن ذلك وهو مما لم يقع هكذا قال سيدنا الاستاد دامت افاداته
لكن لا يخفى عليك انه مما يحكى النقض لهم عنه بما ثبت بالاخبار من انه انما يعلم القرآن من خوطب به
لكن يتم الكلام بعد منع اختصاص الخطاب بالائمة عليهم السلام والحكم بشموله للصحابة الحاضرين في مجلس
الوحي كما هو ظاهر اللفظ الثاني ما ذكره سلمه الله اخذا من كلام صاحب الفصول ره وهو انه
لو لم يكن لفظ الكتاب في نفسه دليلا على ارادة معناه بدون التفسير لتوقف كونه معجزا على
ورود التفسير لظهوره ان من اظهر وجوه اعجازه اشتماله على الفصاحة والبلاغة التي لا يسمعها

البشر جميعا عن عجز به فصحاء العرب واقروا بالعجز عن معارضته بمثله ولا ريب ان ذلك لا يتم الا
بمعرفة مدلوله ومعانيه لوضوح ان وصف البلاغة لا يعرض اللفظ الا باعتبار ما اريد به
من المعنى الا ترى ان من عبر بعبارة فصيحة عن معنى يستبشع اهل الاستعمال من وضع ذلك الكلام لبيانه
ذلك المعنى خرج كلامه عن حد البلاغة بل قد يخرج عن حد كلام اهل العقول ويرمى الى الهذيان
والفضول ولم ينقل انه كان يحاج العرب بالقرآن بعد تفسيره وبيانه لهم بل لو كان ذلك لشاع
وذاع وبلغ حد الاستفاضة مع ان ذلك يوجب خروج القرآن عن كونه معجزا الزمن الاول وهو
ولا يخفى عليك ان الاستدلال بهذا الوجه لا يتم لعدم الالتزام بتعميم النزاع بالنسبة الى التشابه
العرضي كما اعترف به سلمه الله تعالى في دفع ايراد الفاضل القمي ره لامكان اجتماع وصفي كونه معجزا
للفصحاء وزمانه وعروض التشابه له بالنسبة الينا ولا يلزم في ثبوت وصف الاعجاز له كونه معجزا
لاهل هذا الزمان كما يشهد به انا لا نظفر باحد نكتة فصاحة القرآن وبلاغته فيكفي كونه معجزا يكشفه
لبلغاء عصره ونقله الينا بالتواتر كما هو الواقع وبهذا يسقط ما ذكره صاحب الفصول ره في ذيل
كلامه المذكور من ان توقف ثبوت اعجاز القرآن على التفسير يوجب ان يكون اعجازه بالفصاحة
في امثال زماننا مبنيا على ثبوت التفسير غالبا بالطريق الظني فافهم الثالث انه لو لم يجز العمل بالكتاب
لتحقق انفتاح باب الطعن من اليهود والنصارى وسائر اهل الاديان الى المسلمين ولم ينقل عنهم
ذلك مع انه قد نقل جميع ما قالوا في حقه في ذلك الزمان هكذا قال سيدنا الاستاد سلمه الله
ولا يخفى ما فيه اما اولا فلما عرفت من عدم التشابه في ذلك الزمان لكن التشابه عرضيا
كما اعترف به واما ثانيا فلجواز ان يكون عدم الطعن من جهة عدم علمهم بكون الخطابات
الكتابية ليست حجة كما لا يعلمون كثيرا من احكام الاسلام الرابع الآيات المفيدة لذلك كقوله تعالى
افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وقوله تعالى واذا تتلى عليهم آياتنا بينات وغير ذلك
من الآيات الناطقة بكون القرآن بشيرا ونذيرا وقوله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن
فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشد فآمنا به وتمام تقريب دلالتها ان المنافقين وغيرهم

وغيرهم كانوا اذا دخلوا امكنوا او وقع في قلوبهم الرعب من نزول آية فيهم تفضحهم ولولا انهم كانوا يفهمون
معاني الآيات لم يكن لرعبهم وجه قال سيدنا الاستاد دام مجده بعد ذكر الآيات ان وجه
الاستدلال ان هذه الآيات ونظائرها بعد ملاحظة سياقها توجب القطع بارادة ما ارادوه
من حجية القرآن بنفسه وهذه الدلالة قطعية فلا دور اقول ان اريد من التمسك بالآيات الاحتجاج
في مقابلة من يدعي كون جميع القرآن حتى مثل قل هو الله احد متشابها فضعفه اوضح من ان يبين
لان هذه الآيات ايضا الغرض منها ما يقول في قل هو الله احد لانها ليست على فرضه دلالة منه
وان اريد التمسك بها في مقابلة من يقول بان في القرآن نصا وظاهرا والذي لا يجوز العمل به هو
الظاهر فقط دون النص فكذلك لانه يقول بانه يكفي في صدق الآيات المذكورة على القرآن
كون بعضه نصا كما انك تقول في القرآن متشابها وتكتفي في صدقها على ما فيه من المحكم مضافا
الى استلزامه الدور ودعوى انها تفيد القطع لا تفيد في الزام الخصم لانها لا تفيده القطع
حصول القطع لك لا يجديك في الزامه والا لم يكن حاجة الى تجشم التمسك بالآيات وكان يكفيك
ان تقول اني قاطع بحجية الكتاب الملزم الاذان ثم ان هذا الاحتجاج ليس للالزام بل للايضاح
الخامس الاخبار الناطقة بذلك وهي كثيرة جدا فمنها ما ذكره امير المؤمنين ع في خطبته المذكورة
في نهج البلاغة قال ع والصلاة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل
عليه القرآن فيكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقرآن آمر زاجر وصامت ناطق حجة الله
على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى آخر ما ذكره ع ومن هذا النمط منها رواية الثقلين المروية بطرق
بين العامة والخاصة بل عن الامام علي الهادي عليه السلام انها مجمع عليها فانها قد اشتملت على
الامر بالتمسك بالكتاب والعترة ولا ريب ان التمسك بالعترة غير مشروط بموافقة الكتاب
فكذلك العكس لذا استقلال احدهما في وجوب التمسك به يوجب عدم ارادة التمسك بهما معا
في كل واقعة وذلك يوجب الاستقلال من الجانب الآخر وتقريبها على وجوب التمسك بالكتاب
شرط بيان العترة حتى بالنسبة الى الصريح والظاهر منه خلاف الظاهر مرضيا فيها يتناول على

امير المؤمنين عليه السلام في خطبة المعروفة كانهم لم يسمعوا الله سبحانه يقول تلك الدار الاخرة نجعلها
للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا الاية وجه الدلالة ان القرآن لو لم يكن حجة في
نفسه كيف يصح ترتب الحد عليه بمجرد تلاوة اية التحريم عليه ومنها الاخبار الدالة على عرض
الخبرين المتعارضين على الكتاب والاخذ بالموافق وطرح المخالف وانه زخرف وانه يضرب به
وجه الجدار ومنها ما في المقدمة الرابعة من الصافي عن عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله ع
عن القرآن والفرقان قال القرآن جملة الكتاب واخبار ما يكون والفرقان المحكم الذي يعمل به وكل
محكم فهو فرقان وعن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله يقول ان القرآن محكم ومتشابه فاما المحكم
فنؤمن به ونعمل به وندين به واما المتشابه فنؤمن به ولا نعمل به ومنها ما في المقدمة الاولى
منه في حديث رسول الله صلى الله عليه وآله فاذا التبس عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن
فانه شافع مشفع وماحل مصدق ومن جعله امامه قاده الى الجنة ومن جعله خلفه ساقه الى النار
وهو الدليل يدل على خير سبيل وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل وهو الفصل ليس بالهزل
وله ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم الى اخر الحديث ومنها الاخبار الدالة قولا او فعلا او تقريرا
على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله ع لما قال له زرارة من اين علمت ان المسح ببعض الراس فقال
لمكان الباء فعرفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب وقول الصادق عليه السلام في مقام نهي الدوانيقي
عن قبول خبر النمام انه فاسق وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الاية وقوله ع لابنه
اسمعيل ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم
وقوله ع لمن اطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذارا بانه لم يكن شيئا اتاه برجله
اما سمعت قول الله عز وجل ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقوله ع
في تحليل العبد للمطلقة ثلثا انه زوج قال الله عز وجل حتى تنكح زوجا غيره وفي عدم تحليلها
بالعقد المنقطع انه تعالى قال فان طلقها فلا جناح عليهما وتقريره ع التمسك بقوله تعالى والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب وانه نسخ بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله ع في رواية عبد الاعلى في حكم من عثر

من عثر فوقع ظفره فجعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله تعالى ما جعل عليكم
في الدين من حرج ثم قال ع امسح عليه فاحال معرفة حكم المسح على اصبعه المغطى بالمرارة الى الكتاب
مومياً الى ان هذا لا يحتاج الى السؤال لوجوده في ظاهر القرآن وما رواه الصدوق في الصحيح عن
زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا قلنا لابي جعفر ع ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال
ان الله تعالى يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير
في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله عز وجل ليس عليكم جناح ولم يقل
افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال ع اوليس قال الله عز وجل ان الصفا
والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما هذا ويؤيد ذلك كله ان
الكتاب لو لم يكن حجة لم يمكن الزام العامة بالايات المفيدة لامر الامامة واناطة الاستدلال
بتفسير الائمة ع دوري واضح وتكلف فاضح السادس استقرار طريقة اصحاب الائمة ع على الاستدلال
بالايات كما حكي ان مؤمن الطاق استدل على وجوب الالتزام بامامة امير المؤمنين عليه السلام بقوله
تعالى وكونوا مع الصادقين وكان ابن ابي ليلى اذا استدل من شاجرهم في مطلب شرعي من
الايات ومثل ذلك يكون حجة اما من باب تقرير الامام لعلمه وتمكنه من الردع او من باب
الاجماع لكشفه عن رضاه وكان العلماء متفقين على حجية الكتاب الى زمان الامين الاسترابادي
فان قلت ان التمسك باجماع اصحاب الائمة لا يجديك لاحتمال انهم كانوا يعملون بالكتاب
من باب انسداد باب العلم وافادته الظن ولا ريب ان مطلق الظن في حال الانسداد حجة فلا يحصل
من ذلك حجية الكتاب على وجه الخصوص قلنا الجواب عنه من وجوه الاول انا ندعي حجية الكتاب
في مقابلة الاخباريين الذين من شانهم نفي حجية الكتاب مطلقا لا في مقابلة من يستدل الى الكتاب
من باب الظن المطلق كالفاضل القمي ره فيكفينا اثبات حجيته على اي وجه كان ولو من باب كونه
احد ادلة باب الظن المطلق الثاني انا نقول ان اراد السائل بانسداد باب العلم بالنسبة الى اصحاب
الائمة بحسب الاغلب الانسداد الذي هو علة لجواز العمل بمطلق الظن بحيث يلزم من سد ابوابه فذلك

ممنوع مردودة عكمهم من السؤال عن الائمة فلا يتحقق الانسداد المدعى وان اراد الانسداد الكلي
هو حكمة في تشريع جواز العمل بالظن بمعنى ان الشارع حيث علم ان باب العلم ينسد بالنسبة الى اغلب
الناس في اغلب الاحكام رخص في الاخذ بالظن الحاصل من الدلالات اللفظية التي منها الظواهر
القرآنية فذلك لا غائلة فيه فانه عين الالتزام باعتبار الظنون الخاصة لان من شأنها
ذلك لان جميع الامارات الظنية من البينة واليد في الموضوعات وقول العدل مثلا في الاحكام
ليس الحكمة في وضعها الا ان الشارع علم انه ينسد باب العلم في اغلب الموارد فوضعها لكونها امارات
ظنية الثالث انه كما احتمل كون اخذهم بالكتاب من باب مطلق الظن كذلك يحتمل كون
اخذهم من باب الظن الخاص فيحصل الشك في انسداد باب العلم وعدمه بالنسبة اليهم فيقع
الشك في كون الكتاب من الظنون الخاصة عندهم وكونه من باب مطلق الظن ومقتضى ذلك
نفي الاثار الزائدة لكل من طرفي الشك ولا شك ان المشتمل على الاثار الزائدة انما
هو كون اعتبار الكتاب هنا من باب مطلق الظن لان لازم اعتباره من هذا الباب كون ساير
الاسباب المفيدة للظن التي لم يثبت اعتبارها بالخصوص كالشهرة ونحوها ايضا معتبرة وكذا يجب
من الترجيح البياني ملاحظة ما يعارض الكتاب او يوافق عليه حتى لو فرض كفاية الكتاب بجميع الفقه
بخلاف ما لو كان اعتباره من باب الخصوص فانه مع كفايته بالفقه لا يلتفت الى ساير اسباب
الظنون المذكورة اصلا فح نقول الاصل عدم لزوم ملاحظة واشتمال مطلق الظن على الاثار
الزائدة انما هو بالنسبة الى خصوص المقام كما اشرنا والا فلو فرض اشتمال الظن الخاص على امر زائد
صاحب نفي بالاصل فلو فرض انه يلزمه التصديق بدليلهم على تقدير العمل بشيء من الظنون الخاصة بما
ما اشك فيه كالكتاب على هذا الفرض الذي نحن فيه لم يلزمه التصديق ثم ليعلم ان ظاهر الكتاب
على تقدير حجيته كما اخترناه لا يختص حجيته بالفروع بل هو حجة في اصول الفقه ايضا لو افاد شيئا
من مسائلها لعموم ادلة حجيته او اطلاقها الشامل للقسمين وما يظهر من بعضهم من منع كونه حجة في الاصول
كما هو مقتضى كلام من اورد على الاستدلال باية النبأ لحجية خبر الواحد بان حجيته من المسائل الاصولية

التي

التي لا يعتبر فيها الكتاب فليحمل تعبدا ونحوه لما عرفت من انه لا يعتبر ظاهر الكتاب في اصول الدين عند من
يعتبر القطع فيها العلم ادانته اليه واما من يكتفي بالظن فيها كالفاضل القمي ره فلا اشكال في حجيته فيها
ايضا عنده هذا هو الكلام في ادلة حجية الكتاب واما ادلة عدم الحجية فمنها ما ذكره الامين الاسترابادي باب
من انه لو كان ظاهر الكتاب حجة لزم المفسدة ووجه الملازمة انه لو تمسك احد من العامة بقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم لاثبات وجوب اطاعة السلطان لم يكن لنا التفصي
من الالتزام بمقتضاه بخلاف ما لو منعنا من ذلك ومنها ما ذكره بعض المتأخرين من وقوع التخصيص
والتقييد ونحوهما مما يخرج اللفظ عما هو عليه من المعاني المتبادرة للتشابه فالكتاب متشابه لكن
لا من جهة اجمال اللفظ بالذات وانما عرض له التشابه ثانيا بحسب الارادة فلم نعلم المراد منه فكما
صرح بان كلامه مشتمل على مطلق ومقيد وناسخ ومنسوخ وعام وخاص وانه قد يذكر المطلق
ويريد المقيد بقرينة منفصلة او العام ويريد الخاص كذلك وهكذا او علمنا من حال المتكلم
يسقط اصل الحقيقة في كلامه عن درجة الاعتبار من تلك الجهة كذلك في الكتاب حيث علمنا
ما نطق من الاخبار بان في الكتاب عاما وخاصا وناسخا ومنسوخا ولعله الى هذا الوجه يشير ما يحكى
عن الامين الاسترابادي من كون الكتاب بتسليط التقية والالغاز وحاصل هذا الوجه هو انه يلزم
اجمالا تطرق التخصيص والتقييد الى العمومات والمطلقات فيمكن تقريره بوجه اخر وهو انه كما
تطرق التخصيص والتقييد وان كثر فيها توجب الوهن في العمومات ومنها ان اسلوب القرآن وان
كان عربيا لكنه مغاير لاساليب ساير الكتب والكلمات الصادرة عن الفصحاء وغيرهم مما يألف
الطباع البشرية الاترى المثل قوله تعالى ن والقلم وما يسطرون ومثل قوله تعالى والشمس وضحيها
وقوله والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى وامثال ذلك وتقسيم جملة من السور بالحروف المقطعة
ومثل قوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين ومثل التعبير عن العشر بالجزء في قوله تعالى لخليله
ابراهيم ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا كما نطق به رواية عبد الله بن سنان عن عبد الرحمن
سيابة قال سألت ابن ابي ليلى فقال ما ادري لها شيئا ما ادري ما الجزء فسألت ابا عبد الله عن ذلك

قال ان امرأة اوصت الي وقالت ثلثي يقضى به ديني وجزء منه لفلان

حتى كذب ابن ابي ليلى لها عشر الثلث ان الله تعالى امر ابراهيم ع فقال اجعل على كل جبل منهن جزءا
وكانت الجبال يومئذ عشرة فالجزء هو العشر من الشيء الحديث ومنها ان الكتاب العزيز قد
نطق باشتماله على المتشابهات فقال تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات واذا كنا لا نعرف شيئا منهما بعينه مصداقا لاحتمال احتمال
التشابه في كل واحد من الآيات بخصوصه وقد حكم في ذيل الآية بانه لا يعلم المتشابه الا الله
والراسخون في العلم لم يبق وجه للتمسك بشيء منها الا بعد بيان الائمة ع ومنها الاستناد الى
ظواهر الكتاب لغايته بالنسبة الى العامة الذين لا حظ لهم من القرآن الا ما يقتضيه الفاظه على حسب
معارف اهل اللسان فيما اختلفوه بما يعطيه ظواهرها ويتبعون فيما عدا ذلك الآراء وفي ذلك لعدم
التزامهم بكون الائمة ع حججا عليهم واما نحن معاشر الشيعة فلانا قد حققنا ذلك لانا ملتزمون
بكون الائمة ع حججا علينا ولازم ذلك انهم اذا فسروا شيئا من الآيات على خلاف مقتضى اللفظ
وجب علينا اتباعهم والاعراض عن النظم الكتابي وقد وجدنا اكثرها مفسرة بما لم يخطر بالبال تفسيره
حتى بنا صدوره عنهم والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فيما لم نعثر فيه على التفسير بل ربما كف
تحرز عن مخالفتهم فالحاصل انه بقي للعامة الظن بمقتضى الظواهر ولا يبقى لنا ذلك فتسقط
عن الحجية ومنها ان العمل بالدليل يحتاج الى الفحص عن المعارض وليس محل الفحص الا الائمة ع
فلابد من الرجوع اليهم اذ لا يتصور معارض للكتاب الا من قبلهم ومنها جملة من الآيات تمسك
بها صاحب الحدائق في المقدمات اما من باب الالزام للخصم من حيث ان الخصم يرى حجية الكتاب
او من جهة كون ظواهر الآيات المفسرة على زعمه وهي قوله تعالى مخاطبا لنبيه ص قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني وتقوم الائمة مقامه بالاجماع المركب ومنها الاخبار وهي على قسمين
احدهما الاخبار الناطقة بان اهل القرآن هم الائمة وانه انما يعلم القرآن من خوطب به
بتقريب ان من خوطب بالقرآن ليس الا اهل العصمة وثانيهما الاخبار الناطقة بان من
فسر القرآن برأيه فقد اخطأ وان اصاب بل عن عايشة ان النبي ص ما كان يفسر القرآن قبل

قبل نزول الوحي ومنها ما ذكره بعض المتاخرين من الاصوليين من قبلهم وهو كون القرآن
محرفا كما يعطيه ما ذكر من انه سقط بين قوله تعالى فان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى وقوله
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث اكثر من ثلث القرآن ولعل السر في عدم تمسك
الاخباريين بهذا الوجه انما هو من جهة كون كلامهم في القرآن من حيث هو والتحريف على
فرض وقوعه قد وقع بعد النبي ص لا في زمانه فلم ينتف من حجيته حتى على تقدير عدم وقوع
التحريف كما هو مذهب جماعة ومنها ان الاصل حرمة العمل بالظن خرجنا عن مقتضاه بالنسبة الى
السنة بالدليل وبقي الكتاب والجواب عن الاول واضح لانه على تقدير منع الاخباريين
حجية ظواهر الكتاب لا يحصل لهم جواب الزامي للعامة لكونهم يرون حجيته غاية ما في الباب
انه يحصل لهم جواب اقناعي وهو عدم حجية الظواهر عندهم ومثل ذلك يحصل لنا بان نقول في
مقابل العامة ان اولي الامر عندنا مفسروا كتابنا وعلى لنا في اما او الا فبالنقض بالاخبار
لكونها مثل الكتاب فيما ذكره من التشابه والعرض واما ثانيا فبالحل وهو انا نراه انه لو سلمنا
ان الكتاب كان متشابها عرضيا بالنسبة الى المشافهين فهنا اوضح الوجهين لانه كان
حجة في حقهم باخذونه بعمومه واطلاقه وظاهره ويعملون به الى ان يبلغهم صارف عنه وانما
انه كان ذلك محكما ظاهرها بالنسبة اليهم او غيرهم فلم يحصل الخروج وان اراد انه متشابه بالنسبة
الى امثال اهل هذا الزمان لعلمهم بوقوع النواسخ فلم يجب لكونه يرتفع الاشكال من
هذه الجهة بالفحص عن المعارضات والمخصصات وبعد اشتغالها يصير حالنا مثل حال المشافهين
فنا بالظاهر فان قلت العلم الاجمالي بوجود مخالفات للظواهر لا يرتفع اثره الذي هو
وجوب التوقف بالفحص فان ذلك لعدم ارتفاع العلم الاجمالي بوجود مخالف ظاهر الكتاب
من جهة احتمال وجوده فيما لم يصل الينا من الاخبار قلت هذه الشبهة ربما تورد على من استدل
على وجوب الفحص عن المخصص في العمومات بثبوت العلم الاجمالي بوجود المخصصات بتقريب ان
ان العلم الاجمالي اما ان يبقى اثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود مخصصات واما ان لا يبقى فان

فان بقي فلا بد ان يقع بالفحص لاحتمال وجود المعارض فيما لم يصل الينا وان لم يبق كشف عدم
بقائه عن عدم تحقق العلم الاجمالي الذي هو المقتضي للفحص على زعم المستدل ووجه كشفه انه
لم يبتن على هذا التقدير اطراف العلم الاجمالي نظرا الى ان من جملتها المعارضات الصادرة
في الواقع الغير الواصلة الينا فمع فرض عدم بقائه يلزم انه لم يكن متحققا وتندفع هذه الشبهة
بان المعلوم اجمالا هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بايدينا بحيث تظهر تفصيلا بعد
الفحص واما وجود مخالفات للظاهر في الواقع زائدة على ذلك فغير معلوم فح لا يجوز العمل قبل الفحص ٧
لاحتمال وجود مخصص يظهر بالفحص ولا يمكن نفيه بالاصل من اجل العلم الاجمالي واما بعد الفحص
فاحتمال وجود المخصص في الواقع ينفى بالاصل السالم عن معارضة العلم الاجمالي هذا على التقرير
الاول واما على التقرير الثاني فنقول ان الوهن بكثرة التخصيص وان كان مسلما الا ان حصول الوهن
بكثرة التقييد ممنوع لجوازه حتى يبقى واحد وعلى فرض تسليمه فيه على حد تسليمه في التخصيص نقول
ينافع ذلك بجعل العلماء ما العموم او الاطلاق ونحوه مما يكشف عن اندراج ما عدا المخرج فتدبر
وعن الثالث ان كون اسلوب القرآن مغايرا لاساليب سائر الكتب والكلمات مسلم لكن
ذلك لا يجدي طائلا في اثبات دعوى المستدل لعدم الملازمة قوله انه مشتمل على الحروف
المقطعة بديهة ان ليس مطلوبنا حجيتها ولا يلزم من افادتها المقصود بالنسبة الينا وعدم حجيتها ٨
في حقنا عدم حجية سائر الايات الظاهرة الباهرة وبهذا يظهر فساد سائر ما ذكره وعن الرابع
بانا نرجع في معنى المحكم والمتشابه الى العرف واللغة فقد فسر المحكم بانه ما علم المراد بظاهره من غير
قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه كما في مجمع البيان وفسر ايضا بانه ما
اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة كما في مجمع البحرين وفسر ايضا بانه ما وضح معناه وفسر بانه
ما كان معقول المعنى كما في الاتقان وقيل ويظهر ذلك من الروايات ايضا وفسر بانه ما حفظ من
الاجمال كما عن … القاضي ومرجع الجميع الى امر واحد وهو كون الكلام ظاهر الدلالة على المراد
ويقابله المتشابه ومع تعيين المفهوم لا يبقى مجال لاشتباه المصداق وعن الخامس بانه ان اراد انه الفرق

ابداء الفرق بين العامة والخاصة بالنسبة الى حال الحضور فهو غلط وان اراد ابداءه بالنسبة
الينا فهو قبل الفحص عن المعارض مسلم لكن بعد الفحص عنه واليأس منه يعود حالنا مثل
حال العامة في الالتزام بمقتضى الظواهر وعن السادس بان الفحص والرجوع الى الائمة ع
مسلم عندنا لكن بعد اليأس عن معارض ظواهر الايات يلزم التعويل عليها لكونها حجة
لا مانع من الرجوع اليها وعن السابع وهو الايات انها لا تدل على مدعاهم اما الاية الاولى
وهي قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب لتبين لهم فلان البيان الصادر عنه ص يتحقق بواسطة
القراءة وغيرها فمن اخذ بظواهر الكتاب فقد اخذ ببيانه ص واما الثانية فلان الضمير في
قوله تعالى لعلمه عائد الى امر الحرب في صدر الاية وهو قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف
اذاعوا به ولو ردوه الى اخرها … فلا دلالة لها على الشأن في الاحكام ولو سلم فالرد الى
ظاهر الكتاب رد الى الرسول واما الثالثة فلان اتباع النبي ص المأمور به في الاية عبارة
عن متابعته ص في افعاله فلا تدل الا على التأسي به ص ولو سلم فالاخذ بظاهر الكتاب اتباع له
وعن الثامن وهو الاخبار الظاهرة … بالمدعى ايضا اما القسم الاول فلان كونهم ع
اهل القرآن وكونهم هم العالمين به مما لا ننكره الا ان ذلك بالنسبة الى علمهم بالقرآن
بتمامه من ظاهر ومؤول ومحكم ومتشابه والاسرار والعجائب لكن مثل ذلك هو الذي
يوجب صدق اطلاق الاهل عليهم وهو لا ينافي اعتبار الظواهر بالنسبة الى غيرهم واما
القسم الثاني فلان المراد بالتفسير كشف الغطاء عما هو معناه الموضوع له ولا ريب ان تركه بعد
المحكم بتعيين المراد من المغطى كالمشترك وغيره من المجمل الذي لا يتعين له معنى الا ببيان الائمة
وذلك غير ما وقع النزاع فيه مضافا الى ان الممنوع في الاخبار هو التفسير بالرأي لا مطلقا وهو انما
يكون في صورة الفك عن مطالب اخر وتطبيق القرآن عليها او في صورة تفسيره بمجرد الهوى من
دون مراعاة مقتضى اللغة والتعارف وان لم يكن هناك الفك عن مطالب اخر مع انه نقول ان هذه
الاخبار مشتملة لرد العامة حيث لم يكن لهم نظر الى الائمة ع وكان تمام تفاسيرهم بالرأي واما

فان لهم مع الاعتبار بالظواهر الركون الى اقوال ائمتهم عليهم السلام فيما خالفوا فيه لهما من نفي للقطع
ومخالف ومن جوّز في الظواهر الغير المفسّرة الى مقتضى اللغة والتعارف فقد واجاب عنه
الطبرسي ره بعد الحكم بصحة السند بوجه آخر حيث قال والقول في ذلك ان الله ندب
الى الاستنباط واوضح السبيل اليه ومدح اقواما عليه وقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وذم
آخرين على ترك تدبّره والاضراب عن التفكر فيه فقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب
اقفالها وذكر ان القرآن منزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرآنا عربيا الى ان قال وهذا يدل
يدل على ان الخبر متروك الظاهر فيكون معناه ان صح ان من حمل القرآن على رأيه ولم يعلم شواهد
الفاظه فاصاب الحق فقد اخطأ الدليل وقد روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال ان القرآن ذلول ذو وجوه
فاحملوه على احسن الوجوه وعن التاسع وهو التحريف بوجهين احدهما المنع من تطرقه الى القرآن
وان خالف فيه الاخباريون بل عن السيد الجزائري ره انه لو جمع ما اسقط من القرآن صار كتابا
كثير الحجم فان هذه المسئلة مما وقع فيها الخلاف بين المجتهدين والاخباريين فالاولون يمنعون
من تطرق التحريف الى القرآن والآخرون يثبتونه وقد ادعى المرتضى ره والشيخ ره الاجماع على المنع
بل ذكر الصدوق انه من اعتقادات الامامية والحق ما اختاره الاولون لوجوه الاول الاصل
لكون التحريف حادثا مشكوكا فيه الثاني الاجماع الثالث ان ذلك ينافي كونه معجزا لفوات المعنى
بعد ما عرفت ان مدار الاعجاز هو الفصاحة والبلاغة الدائرتان مدار المعنى ومن المعلوم ان القرآن
معجز باق الرابع انه لو وقع التحريف لتوجه التعيير من اهل الاديان السالفة كاليهود والنصارى
الى اهل الاسلام كما توجه التعيير منهم اليهم في تحريفهم التورية والانجيل الخامس قوله تعالى
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد السادس اخبار الثقلين الدالة على
ان الكتاب وسيلة النجاة ولا يكاد يتحقق كونه وسيلة اليها بعد تغييره عما هو عليه من افادة
احكام الله تعالى كما هي السابع الاخبار الناطقة بالامر بالاخذ بهذا القرآن الموجود بين
اظهرنا المروية عن اهل البيت عليهم السلام وعلى هذا نقول ان الاخبار الدالة على وقوع النقص في الكتاب

في الكتاب نؤوّلها بوجوه احدها ان النقص انما هو في اصل نزول القرآن يعني ان الله عز وجل
اظهر في لوح المحو والاثبات انزال ما هو ازيد مما تحقق نزوله ثم انه تعالى انزل ما هو
انقص من ذلك لمصلحة اقتضت جميع ذلك ثانيها ان ما نزل الى البيت المعمور قد كان
يزيد على ما نزل الى الارض فيكون الحكم بالنقص بهذا الاعتبار ثالثها ان يكون ان بعض
المحذوفات كان من قبيل التفسير والبيان ولم يكن من اجزاء القرآن فيكون التبديل من
حيث المعنى اي حرّفوه وغيّروه في تفسيره وتأويله اعني حملوه على خلاف ما هو به فمعنى قولهم
كذا نزلت ان المراد به ذلك لا انها نزلت مع هذه الزيادة في لفظها فحذف منه ذلك
اللفظ ومما يدل على هذا ما رواه في الكافي باسناده عن ابي جعفر ع انه كتب في رسالته
الى الخير وكان من نبذهم الكتاب ان اقاموا حروفه وحرّفوا حدوده فهم يروونه ولا يرعونه والـ حروفه و
الجهال يعجبهم حفظهم للرواية والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية الحديث ومما يدل ايضا
ان عليا ع كتب في مصحفه الناسخ والمنسوخ ومعلوم ان الحكم بالنسخ لا يكون الا من
قبل التفسير والبيان ولا يكون جزءا من القرآن فيحتمل ان يكون بعض المحذوفات ايضا كذلك
وهذا الوجه ذكره المحدث الكاشاني ره في المقدمات الصافي هذا كله بالنسبة
الى النقيصة واما ما دل على الزيادة فهو ساقط بالاجماع المدعى في كلام الفريقين
على نفيها هكذا قال سيدنا الاستاد سلمه الله تعالى واقول ان تحقق الاجماع فهو والا
فللمناقشة في جميع ما ذكر من الادلة مجال اما الاصل فلانه لا يقاوم الاخبار واما الوجه
الثالث فلانه انما يضر في كون القرآن معجزا لو حصل نقص معيّن للمعنى واما الحذف
من ثلث آيات مستقلة الوسطى منها فلا يحصل منه قدح في اعجاز الباقي لان كل آية
من القرآن معجزة قطعا واما الرابع فللمنع من كون ترتب التعيير على التحريف مسلما لعدم
وقوعه في الخارج من الامم الاخرى ان الكفار قد عيّروا على الامة بما هو اعظم من
ترك آي من القرآن وهو قتل ابن بنت نبيهم ص واما الخامس فلانه ترك آي من القرآن

وعدم رسمها في المصاحف ليس مبطلا للقرآن والمراد بالباطل المنفي توجهه اليه انما هو
النسخ وابطال حكمه كما يشهد به التقييد بقوله تعالى من بين يديه مع مقابلته بقوله تعالى
من خلفه فالمراد انه لا يبطله ولا يلحقه كتاب يبطله واما السادس فلان ترك النبي ص
الثقلين لو كان مستلزما لبقائهما مصونين عن اصابتهما بما لا يليق بهما كان اللازم ان
لا يرد بعترته ص سوء صنع قد تركهما في الامة الا انهم لم يراعوا حقهما واما السابع فلا
يعطي انه غير كون هذا القرآن الموجود بين اظهرنا بعينه ولعله لعلمهم ع بكون ما سقط غير
مخل بمعاني ما بقي من جهة استقلال الفصول في الافادة وبهذا يسقط ما ذكره بعضهم من
التمسك في نفي التحريف باخبار عرض الاخبار المختلفة على كتاب الله تعالى هذا ولا يخفى
عليك ما في التوجيهات التي ذكرها للاخبار النقيصة من وهن عدم انطباقها على الفاظ
الاخبار الواردة في هذا الباب كما لا يخفى على من لاحظها لانها تعطي ان المتلاعبين هم الذين
حذفوا ما نقص من القرآن نعم الوجه الاخير ليس بعيد بتلك المثابة بعد قيام الدليل
على عدم وقوع التحريف والنقص وثانيهما انا نجيب بعد التسليم بتحقق التحريف بوجهين
احدهما انا قد امرنا من قبل ائمتنا بالاخذ بهذا القرآن الموجود بين اظهرنا وهو كاف في
حجيته ودلالته على علم وقوع نقص بغير المعنى ثانيهما انه مع الاغماض عن امرهم ع لا
نعلم اجمالا بوقوع التحريف في آيات الاحكام ولعله كان فيما عداها كما هو الظاهر لان
اغراض المفسدين انما كانت متعلقة باخفاء ما فيه اغراضهم من فضائل اهل البيت ع
ومثالب اعدائهم واما الاحكام فلم يكن شيء منها منافيا لاغراضهم ومن المقرر في محله
ان العلم الاجمالي في الجنس العالي انما ينتج حكمه في الجنس السافل اذا بقي فيه العلم الاجمالي
عند افراده من سائر ما يشاركه في الجنس العالي وربما يجاب بوجهين آخرين ذكرهما
شيخنا الامام المرتضى في الرسالة احدهما انه على فرض حصول العلم الاجمالي باختلال
الظواهر يكون اشتباه الظواهر المتعلقة بالاحكام في ضمن غيرها من باب الشبهة الغير المحصورة

التي لا يلزم منها الاجتناب في غيرها ايضا فمنع من ذلك لان اشتباه الظواهر المتعلقة بالاحكام
بغيرها من الظواهر من باب اشتباه الكثير في الكثير الذي يجري عليه حكم الشبهة المحصورة
ثانيهما انه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة امكن القول بعدم قدحه لدوران الامر بين ما هو
محل الابتلاء وهو الظواهر المتعلقة بالاحكام وغيره وهو ما عداها من الظواهر ولا ريب
انه مع كون احد طرفي العلم الاجمالي هو محل الابتلاء والآخر غيره يكون الشك بالنسبة الى
الاول بمنزلة الشك الابتدائي فيجري فيه الاصل وفيه ان ما ذكره من كون احد الطرفين
محل الابتلاء والآخر غيره يجعل محل الابتلاء من قبيل ما شك فيه ابتداء انما هو في غير
الاصول اللفظية واما الاصول اللفظية كاصل الحقيقة كما عليه الحال فيما نحن فيه فلا يجري
فيما ذلك لان العلم الاجمالي يسلبها افادة الظن والظهور فتسقط عن الاعتبار هكذا افاد
سيدنا الاستاد سلمه الله تعالى وفيه نظر لان صاحب الرسالة دام مجده ذكر ما نقله
الثالث وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم
الاجمالي باختلال الظواهر بذلك مع انه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة مع
انه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة امكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف
عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية التي امرنا فيها بالرجوع
الى ظاهر الكتاب فافهم انتهى فان الظاهر انه دام مجده اشار بقوله لعدم العلم الاجمالي [illegible]
الظواهر الى ان ما سقط لعله كان جملة مستقلة غير مرتبطة بشيء من الظواهر المذكورة و
هذا حق لانه لا يحصل ح علم اجمالي بتطرق الاختلال الى الظواهر وبقوله مع انه لو علم
لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة الى ان اشتباه خصوص المحرف في غيره من قبيل الشبهة
الغير المحصورة وهو ايضا حق لقلة المحرف على فرض وجوده ولم يرد ان الظواهر المتعلقة
بالاحكام مما لدينا علم اجمالي بتطرق التحريف اليه اذا افردت عن سائر الظواهر في هذه
عين ما اجاب به الاستاد سلمه الله تعالى ثانيا فافهم واعلم انه ربما يستدل على مختارنا وهو حجية

وهو حجية الكتاب بوجه آخر وبطونه لا اشكال في ان خطابات القرآن قد وجهت الى
المخاطبين وتليت عليهم ولا اشكال ايضا في ان خطاب الحكيم بالظاهر وارادته خلافه
قبيح فيحصل من ذلك ان الظواهر حجة قطعا وفيه ان هذا انما يتم بعد اثبات ثلث احديها
ان المخاطبين هم المشافهون دون الأئمة بالخصوص وثانيها انه مع كون المخاطبين هم
المشافهين قد قصد فهمهم بانفسهم بان يكون ما يفهمونه حجة في حقهم لا ان يكون
المقصود القاء الخطاب اليهم جميعا بحسب الظاهر لكن باعتبار ان فيهم من يفهم فيفهمهم و
ثالثها ان خطاب الحكيم بالظاهر وارادة خلاف الظاهر قبيح والاخباريون يمنعون المقدمة
الاولى تارة فيقولون ان المخاطب بالقرآن انما هم اهل العصمة ولم يقصد غيرهم اصلا و المقدمة
الثانية اخرى فيقولون ان الخطاب وان كان متوجها الى المشافهين فذلك باعتبار ان
فيهم من هو معصوم يفهم فيفهمهم وهو العاشر وهو المسلك لعدم حجية الكتاب باصالة حرمة
العمل بالظن فيظهر الجواب عنه في طي ما نتوجه على السيد صدر الدين ره في شرح الوافية حيث
اختار حجية نصوص الكتاب دون ظواهرها وجعل مقتضى الاصل هو المنع عن العمل بالظواهر
الكتاب وحكم بجواز العمل بظواهر الاخبار بالدليل وذلك انه ره قال بعد اثبات ان في
القرآن محكمات وظواهر وانه مما لا يصح انكاره وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر وان
الحق مع الاخباريين ما خلاصته ان التوضيح يظهر بعد تقديم مقدمتين الاولى ان بقاء التكليف مما
لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الافهام وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالته
في الاكثر ظنية اذ مدار الافهام على القاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان
احتمال التجوز وخفاء القرينة باقيا الثانية ان المتشابه كما يكون في اصل اللغة كذلك يكون
بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد انا استعمل العمومات وكثيرا ما اريد الخصوص من غير قرينة
وربما اخاطب احدا واريد غيره ونحو ذلك فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به
والقرآن من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون

ان يكون ذلك او يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك وقد وجدت فيه كلمات لا يعلم
المراد منها كالمقطعات ثم قال سبحانه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الآية
ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ
وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي ص نهى عن التفسير بالآراء وجعلوا الاصل عدم العمل
بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت المقدمتان فنقول مقتضى الاولى العمل بالظواهر و
مقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره منه
مندرج في الاصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم
جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل لا يقال ان الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي
لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا الى ان قال
لا يقال ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ
والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام المخصص والمطلق المقيد لانا نقول انا لو خلينا وانفسنا
لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك
في القرآن للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله عن تفسير القرآن
ولا ريب ان غير النص محتاج الى التفسير وايضا ذم الله تعالى من اتباع الظن وكذا الرسول واوصياؤه
ولم يستثنوا ظواهر القرآن الى ان قال واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة كانوا
عاملين باخبار واحدة من غير فحص عن مخصص او معارض ناسخ او مقيد ولولا هذا لكنا
في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى ونحن نقول قد تضمن كلامه ره وجوها
احدها انا علمنا ان الله تعالى ربما يذكر المطلق ويريد المقيد والخاص ويريد العام
وهكذا وعبر عن هذا بالتشابه بحسب الاصطلاح ثانيها انه قال تعالى آيات محكمات هن ام
الكتاب واخر متشابهات الآية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم
هي ولم يبين المراد من لفظ المتشابه ثالثها ان النبي نهى عن التفسير بالرأي ورابعها انه

حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل و يندفع الاول وهو ما سماه الشارح بحسب الاصطلاح
بالفحص كما عرفت فيما سلف ثم ينبغي طرحه و الظواهر على حاله بحكم استقرار طريقة اهل اللسان
والعقلاء على اعتباره وقد اعترف في المقدمة الاولى بقوله او فقد والابهام على القائهم الحقيقة
مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمونه وان كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقيا اه والثاني
بوجهين احدهما ان لفظ المتشابه مبين لانه من الالفاظ الدائرة في العرف واللغة وليس
فيه ... سيما لمجيبهما وانما امر واضح كما عرفت سابقا وهو لا يصدق على الظواهر بل النص
سلمنا عمومه فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يشملها وقد اعترف في المقدمة الاولى بان
مقتضى العادة وجوب العمل بها وثانيهما ان احتمال كونها من المتشابه بسبب الاجمال مما
لا ينفع في الخروج عن الاصل الذي اعترف به لان غاية ما يتأتى من اجماله هو صيرورة
كل من الايات بمنزلة اللفظ المجرد عن القرينة مع بقاء احتمالها فكما انه غير قادح في الحمل
بالمعنى الحقيقي فكذلك هذا الاحتمال وهو يوجب اعتبار العلم بكون الايات من المحكم وهدم لما
اعترف به من اصالة حجية الظواهر لان مقتضى ذلك الاصل جواز العمل الا ان يعلم كونه مما
نهى الشارع عنه وبالجملة فالحق ما اعترف به انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب ولا بد
للمانع من اثبات المنع والثالث علم وقد عرفت ضعفه والرابع وهو اصالة حرمة العمل بالظن الا
ما اخرجه الدليل انه لا دليل في ما نحن فيه لا لفظا اعظم من استقرار طريقة اهل التعارف على
العمل بالظواهر كما عرفت من اعترافه ايضا بذلك فهو المخرج عن الاصل هنا وقد عرفت من بياننا
ان ما ذكره في كلامه مع انه فاسد متناقض لما اعترف به هو وقد يرد عليه ايضا ما ذكره في
كلامه مع انه ملخصه انه جعل العمل بظواهر الاخبار مأخوذا من الاجماع العملي وهو اتفاق اصحاب
الائمة على العمل بها وانه لولاه لتوقف في العمل بها ايضا ومن البين ان العمل بالظواهر ليس الا
امر التعبد باكتساب الحديث حتى يستند فيه الى علمهم بل لا يخفى ان عمل اصحاب الائمة على الظواهر
لم يكن لدليل خاص شرعي وصل اليهم من ائمتهم وانما كان امرا مركوزا في اذهانهم بالنسبة الى

الى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لاجل الافادة والاستفادة سواء كان من الشارع ام غيره
وهذا المعنى جار في القران ايضا على تقدير كونه ملقى للافادة والاستفادة على ما هو الاصل في
خطاب كل متكلم نعم الاصل الاولي هو حرمة العمل بالظن على ما عرفت مفصلا لكن الخارج منه
ليس خصوص ظواهر الاخبار حتى يبقى الباقي بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام
كل متكلم القى الى غيره للافهام هذا وصاحب الحدائق ره في المقدمات تسلك الحر وهو انه يجب
ما لم يتوقف في حجية الظواهر وفصل بين ما ورد منها في الاحكام الشرعية وما ورد منها في مقام الوعد
والوعيد فقال باعتبار الثاني دون الاول وزعم ان الشيخ ابا جعفر الطوسي ره قد سبقه الى
مسلكه ولا بأس بان نأتي بكلامه بطوله لاشتماله على ما ينبغي الاطلاع عليه قال ره في المقام الاول
في الكتاب العزيز ولا خلاف بين اصحابنا الاصوليين في العمل به في الاحكام الشرعية والاعتماد
عليه حتى صنف جمع منهم كتبا في الايات المتعلقة بالاحكام الفقهية وهي خمسماة اية عندهم
واما الاخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام المتاخرين ما بين افراط وتفريط فمنهم من منع
فهم شيء منه مطلقا حتى مثل قل هو الله احد الا بتفسير من اصحاب العصمة ع ومنهم من جوز
ذلك حتى كاد يدعي المشاركة لاهل العصمة ع [illegible] التحقيق
في المقام ان الاخبار متعارضة من الجانبين متصادمة من الطرفين الا ان اخبار المنع اكثر
عددا واصرح دلالة فمن جملة منها ما ورد في تفسير قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا الاية دلالة على اختصاص ميراث الكتاب بهم ع ومن جملة في تفسير قوله تعالى بل هو ايات
بينات في صدور الذين اوتوا العلم بان المراد بهم الائمة ع ومن جملة في تفسير قوله تعالى قل كفى
بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب قال ايانا عنى ومثل ذلك في تفسير قوله
تعالى وانه لذكر لك ولقومك وكذا في تفسير قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم ومن جملة من تلك الاخبار ليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القران وفي
مناظرة الشامي لهشام بن الحكم بحضرة الصادق ع المروية في الكافي وغيره قال لهشام فبعد رسول الله

من الحجة قال الشامي الكتاب والسنة فقال هشام هل نفعنا الكتاب والسنة في رفع الاختلاف
قال الشامي نعم قال هشام فلم اختلفت انا وانت وصرت الينا من الشام في مخالفتنا اياك
فسكت الشامي فقال ابو عبد الله ع ما لك لا تتكلم قال ان قلت لم نختلف فقد كذبت وان
قلت الكتاب والسنة يرفعان عنا الاختلاف ابطلت لانهما يحتملان الوجوه الى ان قال الشامي
والساعة من الحجة فقال هو القاعد الذي تشد اليه الرحال ويخبرنا باخبار السماء الحديث
ولا يخفى ما به من الصراحة وفي بعض خطب المسائل اوما يكفيهم القرآن قال بلى لو وجدوا له مفسرا
قال وما فسره رسول الله قال بلى فسره لرجل واحد وفسر للامة شأن ذلك الرجل الحديث
وفي اخر انما القرآن امثال لقوم يعلمون دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون
به ويعرفونه واما غيرهم فما اشد اشكاله عليهم وابعده من مذاهب قلوبهم الى ان قال
وانما اراد الله بتعميته في ذلك ان ينتهوا الى بابه وصراطه وان يعبدوه وينتهوا في قوله
الى طاعة القوام بكتابه والناطقين عن امره وان يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك عنهم
لا عن انفسهم الحديث ويدل على ذلك والحديث المتواتر بين العامة والخاصة من قوله ص
اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا على الحوض والظاهر
ان المراد من عدم افتراقهما انما هو باعتبار الرجوع في معاني الكتاب اليهم ع والا لوقع منه
كلا او بعضا ما افترقا بالنسبة الى الاحكام الشرعية والمعارف الالهية بعدهم ع لصدق الافتراق
ولو في الجملة ويؤيد ذلك ايضا قول امير المؤمنين القرآن كتاب الله الصامت وانا
كتاب الله الناطق فلو فهم معناه بدونه ع لم يكن لوصفه بكونه صامتا معنى ولا يخفى على
الفطن المعتبر صراحة هذه الادلة في المدعى وظني ان ما يقابلها مع تسليم التكافؤ لا صراحة
له في المعارضة فمن ذلك الاخبار الواردة بعرض الحكم المختلف فيه من الاخبار على القرآن
والاخذ بما يوافقه وطرح ما خالفه ووجه الاستدلال انه لو لا فهم منه شيء الا بتفسيرهم
لانتفى فائدة العرض والجواب انه لا منافاة فان تفسيرهم انما هو حكاية مراد الله تعالى فلا احد

فالاخذ بتفسيرهم اخذ بالكتاب اما ما لم يرد فيه تفسير منهم ع فيجب التوقف فيه وقوفا على تلك
الاخبار وتقييدا لهذه الاخبار بها ومن ذلك الايات كقوله سبحانه ونزلنا عليك القرآن
تبيانا لكل شيء وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم و
قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها والجواب ان الايتين الاوليين
لا دلالة لهما على اكثر من اشتمال القرآن لجميع الاحكام وهو غير منكر واما كون فهم الاحكام
مشتركا بين كافة الناس كما هو المطلوب بالاستدلال فلا كيف وجل آيات الكتاب سيما ما
يتعلق بالفروع الشرعية كلها ما بين مجمل ومطلق وعام ومتشابه لا يهتدي منه من قطع النظر
عن السنة الى سبيل ولا يركن منه على دليل بل قد ورد من استنباطهم ع منه جملة من الاحكام مما
لا يهتدي عليه سواهم ع ولا يهتدي اليه غيرهم وهو مصداق ما تقدم من قولهم ليس شيء ابعد عن عقول
الرجال من تفسير القرآن كالاخبار الدالة على حكم الوصية بالجزء من المال حيث فسر بالعشر
مستدلا بقوله سبحانه ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا وكانت الجبال عشرة والوصية بالسهم حيث
فسر بالثمن لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية والنذر بالمال الكثير حيث
فسر بالثمانين لقوله تعالى في مواطن كثيرة وكانت ثمانين موطنا وامثال ذلك مما يختص
بالكلام واما الاية الثالثة فظاهر سياق ما قبلها وهو قوله تعالى ولو ردوه الى الرسول
والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم يدل على كون المستنبطين هم الائمة ع وبذلك
تواترت الاخبار عنهم ع ففي الجوامع عن الباقر ع هم الائمة المعصومون ع والعياشي عن
الرضا عليه السلام يعني آل محمد وهم الذين يستنبطون من القرآن ويعرفون الحلال والحرام وفي
الاكمال عن الباقر ع مثل ذلك وقد تقدم في بعض الاخبار التي قدمناها ما يشعر بذلك واما
الاية الرابعة فانا نقول لك لا نمنع فهم شيء من القرآن بالكلية ليمتنع وجوه حصول التدبر في الاية
فان دلالة الايات على الوعد والوعيد والزجر عن تعدي الحدود الالهية والتهديد
ظاهرة لا مرية فيها وهو المراد من التدبر في الاية كما ينادي عليه سياق الكلام والقول الفصل

وللمذهب الجزافي ذلك ما افاده شيخ الطائفة رحمه الله في كتاب التبيان وتلقاه بالقبول جملة من
علمائنا الأخيار حيث قال بعد نقل جملة من اخبار الطرفين ما ملخصه والذي يقول ان معاني
القرآن على اربعة اقسام احدها ما اختص الله تعالى بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول
فيه وثانيها ما يكون ظاهره مطابقا لمعناه فكل من عرف اللغة التي خوطب فيها عرف معناها
مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وثالثها ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن
المراد به مفصلا مثل قوله تعالى اقيموا الصلاة ثم ذكر جملة من الآيات التي من هذا القبيل
وقال انه لا يمكن استخراجها الا ببيان من النبي صلى الله عليه وآله ورابعها ما كان اللفظ مشتركا بين معنيين
فما زاد عليهما ويمكن ان يكون كل منهما مرادا فانه لا ينبغي ان يقدم احد فيقول ان مراد الله تعالى
بعض ما يحتمله الا بقول نبي او امام معصوم الى آخر كلامه زيد في اكرامه وعليه تجتمع الاخبار على
وجه واضح للناظر ويؤيده ما رواه في الاحتجاج عن امير المؤمنين في حديث الزنديق الذي
جاء بآي متشابه من القرآن زاعما تناقضها حيث قال عليه السلام اثناء الحديث ان الله جل ذكره لسعة رحمته
ورأفته بخلقه وعلمه بما يحدثه المبدلون من تحريف كتابه قسم كلامه ثلاثة اقسام قسم منه
يعرفه العالم والجاهل وقسم منه لا يعرفه الا من صفى ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن
شرح الله صدره للاسلام وقسم لا يعرفه الا الله وانبياؤه والراسخون في العلم وانما
فعل ذلك لئلا يدعي اهل الباطل المستولون على ميراث رسول الله صلى الله عليه وآله من علم الكتاب ما
لم يجعل الله لهم وليقودهم الاضطرار الى الائتمار بمن ولاه امرهم الى ان قال فاما ما علمه الجاهل
والعالم من فضل رسول الله صلى الله عليه وآله من كتاب الله فهو قوله سبحانه من يطع الرسول فقد اطاع
الله وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الخ
اي سلموا له رضاه واستخلفه عليكم بما يحمده اليه تسليما وهذا مما اخبرتك انه لا يعلم تأويله
الا من لطف حسه وصفى ذهنه وصح تمييزه وكذلك قوله تعالى سلام على آل ياسين
لأن الله قد سمى النبي صلى الله عليه وآله بهذا الاسم حيث قال يس والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين لعلمه

لعلمه بانهم يسقطون السلام على آل محمد كما اسقطوا غيره انتهى الحديث اقول والقسم الثاني
الذي قد صرح به هو الأول من كلامه وهو الذي لا يعرفه الا من صفى ذهنه ولطف حسه
انه اشار بذلك الى الائمة فانهم ثم المتصفون بتلك الصفات على الحقيقة وان
بعض من اشرنا اليه قد دخل في ذلك الآيات التي جعلها من هذا القسم ليس على
ذلك فانها كما اشار اليه من تفسير الباطن الذي لا يمكن الاطلاع عليه الا
من جهتهم لا يقال انه يلزم منه اتحاد القسم الثاني من كلامه مع الثالث باعتبار الكون في
الثالث ايضا من العلم بهم لانا نقول انه تخصيص القسم الثالث بعلم
يحتاج الى توقيف فانه لا يعلمه الا هو جل ثناؤه وانبياؤه بالوحي اليهم وان
على الائمة بالوراثة من الانبياء بخلاف الثاني فانه يستخرجونه بصفاء جواهر اذهانهم
ويستنبطونه بما شرق لوامع افهامهم فالقسم الثالث من كلام الشيخ رحمه الله هو الثالث
من كلامه عليه السلام ولعل عدم ذكره عليه السلام للقسم الاول من كلام الشيخ رحمه الله لقلة افراده في القرآن المجيد
هو مخصوص بالجنة الشريفة او ان الغرض التام انما يتعلق بذكر الاقسام التي اخفاها
جل شأنه عن تطرق تغيير المبدلين وان ذكرنا القسم الاول استطرادا ومرجعها الى الجمع
الذي ذكره الشيخ رحمه الله الى حمل الجمل على القسم الثاني من كلامه عليه السلام واخبار المنع على المعنى
ولعل ما يفهم من كلام المحدث الكاشاني قدس سره في المقدمة الخامسة من كتاب الصافي من ارجاع الاخبار
بالحمل على تفاوت مراتب الناس في الاستعداد والوصول الى تحصيل القصد منه قريب مما
سياق الاخبار فان اخبار المنع كما عرفت من الشطر الذي قدمناه منها قد دلت على الاختصاص
بالائمة وادعاء من زاحمهم في تلك المرتبة يحتاج الى جرأة عظيمة انتهى كلامه زيد فضله
ويرد عليه امران الاول ان اختياره للتفصيل مناقض لما اختاره اولا من التوقف وثانيا
ان ما اختاره من عدم حجية الكتاب في الاحكام مع حجيته في التهديد والوعيد لا ينطبق على مذهب
الشيخ رحمه الله لانه لا يستفاد من كلامه عدم حجيته في الاحكام كيف وهو قد مثل لما يعرفه اللغة الخ

خوطب بها بقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وهو من الاحكام هكذا قال
سيدنا الاستاد سلمه الله تعالى وانت خبير بسقوطهما معا اما الاول فلان التوقف الذي
نسب الى صاحب الحدائق لم نجد منه اثرا في كلامه سوى ما ذكره في الجواب عن الاستدلال بالاخبار
الواردة بعرض الحكم المختلف فيه القران على الاخبار من قوله انه لا منافاة فان تفسيرهم ع انما هو
حكاية مراد الله تعالى فالاخذ بتفسيرهم اخذ بالكتاب فاما ما لم يرد فيه تفسيرهم فيجب التوقف
فيه وقوفا على تلك الاخبار وتقييد الحديث الاخبار بها هذا ومن البين ان هذا الكلام لا يفيد
التوقف في المذهب فان المراد بقوله ما لم يرد فيه تفسير منهم ع الاية المشتملة على الحكم على ما هو مقتضى
المقام من رد اخبار عرض الحكم المختلف فيه الاخبار وان المراد بلفظ التوقف الكف عن التفسير
والانتهاء عنه وهو عين ما ذكره اخيرا فتامل بعين الاعتبار تجد ما بيناه حقا واما الثاني
فلان صاحب الحدائق لم يصرح بعدم حجية الكتاب في الاحكام حتى يرد عليه ان الشيخ رحمه الله موافق
له في ذلك بل قال في اخر كلامه ومرجع هذا الجمع الذي ذكره الشيخ رحمه الله الى حمل ادلة الجواز على القسم
الثاني من كلامه رحمه الله واخبار المنع على ما عداه ولا ريب ان القسم الثاني في كلام الشيخ رحمه الله هو المجمل الذي
لا ينبئ عن المراد اجمالا عند الشيخ رحمه الله وهو وجوب الصلاة واما التفصيل وهو حقيقة الصلاة
فلا يعلم الا ببيان الائمة وليس من هذا القبيل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله
الا بالحق فليس بحجة لصاحب الحدائق الاخباري رحمه الله فان قلت كيف تدعي ذلك وهو
صرح باعتبار القران في التهديد والوعيد ولم يقل به الشيخ رحمه الله قلت تصريحه بذلك ليس مبنيا
على ان التهديد والوعيد مما هو معلوم براسه بل على ان الالفاظ المستعملة في ذلك من الالفاظ التي
من قبيل ما يعرفه كل من يعرف اللغة التي خوطب بها الا ترى الى تصريحه بما بيناه على ما نختاره
حيث قال هناك فانا كما سيتضح لك لا نمنع فهم شيء من القران بالكلية ليمتنع وجود مصداق
الاية فان دلالة الايات على الوعد والوعيد والويل لمن تعدى الحدود الالهية والتهديد
ظاهرة لا مرية فيها وهو المراد من التدبر في الاية كما ينادي عليه سياق الكلام والحاصل ان من اعطى

من اعطى النظر حقه وراجع اطراف كلامه وجد انه لا يختار الا مذهب الشيخ رحمه الله وهو حجية
الظواهر التي يعرفها كل من يعرف اللغة التي خوطب بها وليس في ذلك الا مسلك المجتهدين وان
ابيت الا ان تقابل صاحب الحدائق رحمه الله بما يراه فقل انه اخطا في ادراك حقيقة مذهب المجتهدين
حتى خالفهم في اللفظ مع موافقته لهم في المعنى وينبغي التنبيه على امور الاول انه قد علم مما
قدمناه ان ما يقتضيه مادة اللفظ وهيئته الطارية عليه مع معرفة مقتضى قواعد العربية حجة
في الكتاب خبرا اذا لم يقترن بقرينة تصرفه عن الظاهر قطعا او بحكم الاصل اذا اقترن بها في
حال التصدر وتحصل من المجموع ظهوره في معنى وهذا مما لا كلام فيه وانما الكلام في انه اذا
ورد تفسير للكتاب عن اهل العصمة ع فانه اما ان نعلم كونه تفسيرا للفظه كما في قوله تعالى
واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فانه ورد عنهم ان المراد بقرائة القران التي يجب
الاستماع لها انما هي قرائة الامام في الصلاة الجهرية فيجب على المأموم الاستماع لها فيعلم
ان المراد بالمطلق هو المقيد ونحو ذلك مما لا يكون ظاهره الذي هو الاطلاق حجة قطعا او نعلم
عدم كونه تفسيرا للفظه وانه من المعاني الباطنية التاويلية كتفسير الصلاة المأمور بها
في الاية بولاية امير المؤمنين ع كما في بعض الاخبار وهذا لا يعدل به عن ظاهر اللفظ ومقتضاه
قطعا فيجوز التمسك به بعمومه اشكال الحال لم يمنع مانع اخر كما هو مقتضى مذهب من يقول بوضع اسامي
العبادات للاعم وعدم ورود الاطلاقات لمجرد التشريع او لا يعلم شيء من ذلك كما في قوله تعالى
واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقوله تعالى اوفوا بالعقود حيث فسر الاول
بالغناء فان كان تفسيرا للفظ لم يبق مجال للتمسك به في حرمة سائر الاقوال الباطلة وفسر الثاني
بالائمة ع ومقتضى كونه تفسيرا للفظ انه لا يجوز الاستدلال به على وجوب اتباع سائر العلماء وفسر
الثالث بالعهد الولاية على امير المؤمنين ع ومقتضى كونه تفسيرا للفظ صحة الاستدلال بلفظ
الاية على ما هو ظاهره مع قطع النظر عن المفسر وح نقول ذهب بعضهم الى
اختيار البناء على كون البيان الوارد في الخبر بيانا للمعاني الباطنية
وانه لا يجوز التمسك بعمومه ... ان لم يكن تفسيرا للفظ ... التعارض

التاويلية لكون اغلب التفاسير الواردة عنهم عليهم السلام في القرآن من ذلك القبيل والظن يلحق الشيء
بالاعم الاغلب لكن التحقيق ان يقال يكون تفسير اللفظ في سورة الشك كما هو المفروض الا ان
يعلم من الخارج لان ظهور المفسر الوارد في مقام البيان المصدر بكلمة اي لفظة يعني حاكم على
ظهور الآية لكونه ظاهرا في تفسير اللفظ والغلبة امر خارجي لا يبلغ الظهور فلو ورد مثل ذلك
التفسير المفروض في مقام بيان المراد من الفاظ سائر الكتب كان ظاهرا في تفسير اللفظ فكذلك هنا
الثاني انه اذا وقع تفسير من غير اهل العصمة سلام الله عليهم بيانا للمعنى المراد بالآية فلا يخلو
اما ان يكون من العامة او من الخاصة فالاول لا عبرة بتفاسيرهم وليست حجة في حقنا لان
التفسير عبارة عن كشف المغطى وبيان معاني الكلام الموصل الى المشكل الذي هو مراد الله تعالى خطابا
واما الآخرون فان كان المفسر الذي هو منهم من حملة علمنا من انه لا يرسم الا ما اخذه من الاخبار
وان لم يصرح بكون المذكور خبرا كما يعتقد ذلك في شان علي بن ابراهيم في تفسيره فلا اشكال
في حجيته لكونه خبرا في الحقيقة وان لم يكن من حاله ما وصفناه فلا عبرة به الا ان ينضم اليه شيء من
نحوها مما يكشف عن وجود القرينة المفيدة لذلك في حال الصدور علما او ظنا على القول باعتبار
مطلق الظن او الظن الخاص ان قلنا انه من طريقة التعارف وقد استقرت على اعتبار مثل هذا
الكاشف الثالث انه ربما يتوهم ان الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى اذ ليست آية
متعلقة بالفروع او الاصول الا ورد في بيانها او في الحكم الواقع فيها خبر او اخبار كثيرة بل انعقد
الاجماع على اكثرها مع ان جل آيات الاصول والفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها بامور مجملة لا
يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار انتهى ويؤيده ورود الاطلاقات مورد حكم
آخر وهو بيان مجرد التشريع فلا يصح التمسك بها حتى على القول بوضع اسامي العبادات للاعم
من الصحيحة واورد عليه شيخنا المحقق العلامة دام مجده في بعض تعليقاته ولعله قصر نظره على الآيات
الواردة في العبادات فان اغلبها من قبيل ما ذكره والا فالاطلاقات الواردة في المعاملات
مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة بالنص الغير المكافئة كثيرة جدا مثل اوفوا بالعقود واحل

واحل الله البيع وتجارة عن تراض فرهان مقبوضة ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ولا تقربوا
مال اليتيم واحل لكم ما وراء ذلكم وان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولولا نفر من كل فرقة فاسئلوا
اهل الذكر وعبدا مملوكا لا يقدر على شيء وما على المحسنين من سبيل وغير ذلك مما لا يحصى بل وفي
العبادات ايضا كثيرة مثل قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وآيتي التيمم و
الوضوء والغسل وهذه العمومات وان ورد فيها اخبار في الجملة الا انه ليس كل فرع مما يتمسك
فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ فلاحظ وتتبع انتهى الرابع انه قد يتوهم ان وجوب
العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظواهره لان من تلك الظواهر ظواهر
الآيات الناهية عن العمل بالظن مطلقا حتى ظواهر الكتاب فيلزم من وجودها عدمها وما لزم من وجوده
عدمه فهو محال وقد يجاب عن ذلك بان وجود الدليل القاطع على اعتبارها جعلها من القطعيات
واخرجها عن تحت الظنيات فهي خارجة عن تحت آيات النهي عن العمل بالظن خروجا موضوعيا
وفيه ان الدليل القطعي على اعتبار الظن لا يجعل الظن قطعا بل يجعله مع بقائه على كونه
ظنا قطعي الاعتبار وذلك لا يوجب الخروج الموضوعي المدعى والتحقيق ان يقال
انا نجيب اولا بالنقض بما لو صرح النبي بحجية الكتاب فهل ترى انه يلزم منه محال فما هو جوابكم هنا
فهو وجه الجواب عن الاستحالة وثانيا ان القول قد كان ... استفدنا من طريقة العرف قاعدة وهي ان
كل خطاب حكم بحكم جرى هو على خلافه في ذلك الحكم لا يشمل نفسه ولا يمنع نفسه مما جرى عليه الكلام
ترتيب مقتضى قوله ثم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله مقتضاه فهي حجية الاستصحاب الشك فيها
لحكم مع القطع بالعدم الازلي السابق ومع ذلك لا ينفي نفسه وكذلك فيما نحن فيه لا تشمل
الآيات الناهية عن العمل بالظن الظن الحاصل من الكتاب فتامل الخامس انه قد وقع الخلاف
بين علماء الاسلام في كون القراءات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع
وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم فالمشهور بين العامة والخاصة ذلك
بل ادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلث الباقية وهي

جعفر ويعقوب وخلف فادعى التواتر على قرائتهم مضافة الى القراآت السبع قال الفاضل
وهو المشهور بين المتاخرين وممن ادعى تواتر القراآت العلامة ره والشهيد والمحقق
والشهيد الثاني فقد حكى عن بعض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتاخرين وشهادة الشهيد
بذلك قال فيه ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها انشاء الله تعالى
انتهى كلامه ره وليس مرادهم بدعوى تواتر القراآت بلوغها من القراء الينا بالتواتر بان يكون
عدد الوسائط بيننا وبينهم عدد التواتر كما زعمه بعض من لا فطنة له ولا تواتر تخصيص الائمة
شيعتهم في القراءة على تلك الوجوه والعمل على مقتضاها كما زعمه المولى المحقق البهبهاني لان
هذين الوجهين مما لا يكاد يستفاد من كلمات المدعين لذلك بل مرادهم بلوغ وجوه القراآت
السبعة على وجه التواتر يعني ان هذه القراآت صدرت من النبي صلعم وكانت الوسائط بيننا وبين القراء
متعددين عددا يتقوم به التواتر كما يشهد بذلك عباراتهم ظهورا او صراحة هذا وانكر التواتر
المذكور جماعة من العامة منهم الزمخشري فيما حكاه الفاضل القمي ره وجماعة من اصحابنا الاخباريين
منهم المحدث الفاضل السيد نعمة الله الجزائري ره وحكى عن الشيخ ابي جعفر الطوسي ره وعن الشيخ
الطوسي وهل المراد بثبوت التواتر ثبوته بالنسبة الى الجميع يعني ان كلا منها نقل متواترا عن
النبي صلعم الى مشايخ القراءة او ثبوته في جملة القراآت السبع او العشر يعني ان فيها المتواتر الظاهر من
كلام من عدى الشهيد الثاني ره هو الاول والظاهر من كلامه في شرح الالفية فيما حكي عنه هو
الثاني فانه قال واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراآت متواتر بل المراد انحصار
المتواتر الان فيما نقل من هذه القراآت فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما
حققه جماعة من اهل هذا الشأن حجة القول بثبوت تواتر القراآت عن النبي صلعم الى مشايخها
امور الاول ان المدعين لتواتر القراآت من العلماء جماعة يزيد عددهم عن حد التواتر فلكون
التواتر قد بلغنا بالنقل المتواتر ولا اشكال في افادته القطع وفي اعتباره الثاني الاجماع الثاني
ما دل على ان القرآن نزل على سبعة احرف كلها كاف شاف بل قد ادعى بعض العامة تواتر هذا الحديث

[illegible]

[illegible]